

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Estudios Hebreos y Arameos



**EL LIBRO DE PROVERBIOS: TRES TEXTOS,
TRES LECTURAS: EL TRASFONDO
SOCIOCULTURAL DE LOS ESCRITORES,
TRADUCTORES, LECTORES Y COMUNIDADES
RECEPTORAS DE TM, LXX Y Vulg.: EL CASO DE
PROVERBIOS.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Inmaculada Rodríguez Torné

Bajo la dirección de los doctores

Natalio Fernández Marcos
Julio Trebolle Barrera

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-2888-7

© Inmaculada Rodríguez Torné , 2010

El libro de Proverbios: tres textos, tres lecturas

**El trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y
comunidades receptoras de TM, LXX y Vulg.: el caso de Proverbios**

Inmaculada Rodríguez Torné

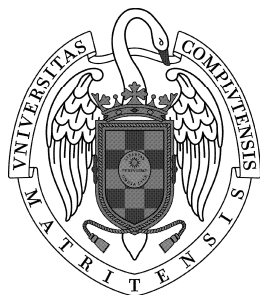
Tesis doctoral dirigida por

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS

JULIO TREBOLLE BARRERA

Dpto. de Filología Bíblica y Oriente Antiguo
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Dpto. de Estudios Hebreos y Arameos
Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 2010



Agradecimientos

Muchas son las instituciones, los lugares y sobre todo las personas que me vienen a la mente y al corazón cuando veo entre las manos terminada la tesis doctoral. No podría nombrarlos a todos aunque bien saben ellos lo que han supuesto para mí. En primer lugar quiero dejar constancia de mi agradecimiento a mis directores, Natalio Fernández Marcos y Julio Trebolle. Su sencillez me ha enseñado más que mil libros. Gracias, especialmente, a la labor desinteresada, paciente e incansable del prof. Luis Girón, auténtico rabino en el arte de conducir a la sabiduría con sus agudas preguntas y correcciones. Siempre recordaré con cariño que “Quien salva una vida salva el mundo entero” (Sanh. 4, 5). Gracias a Amparo Alba; a imitación de la madre de Proverbios, ella me introdujo y me ha sostenido siempre en los estudios bíblicos. Según la recomendación sapiencial, ‘no olvidaré su enseñanza’ (Pr 1,8). No puedo dejar atrás a quienes en algún momento se cruzaron en mi camino y supusieron una inestimable ayuda: el prof. Emile Puech, de l’École biblique et archéologique française de Jerusalén (EBAF) así como los dominicos de la comunidad, especialmente el prof. Francolino Gonçalves y el prof. Krzysztof Modras. Una mención también al prof. Fred Niessen de la Cambridge University Library. Y, cómo no, un recuerdo y agradecimiento singular a mis compañeros y amigos del CSIC, de una manera específica a Loli Martín, del Dpto. de Griego. A mis “mayores” en la Biblia: Xabier Pikaza, Jesús García Recio y Luis González-Carvajal, en el campo de la teología. A Enrique Sanz, que siempre me ayudó. A mis compañeros en los estudios bíblicos: Paco del Río, Aquilino y Richard, inestimables amigos que han sostenido mi ánimo pegado a los Proverbios.

Y, por supuesto, mis más rendidas gracias a mi familia: a mis padres, Conchita y Gonzalo, a mis hermanos, Cheli y Gonzalo, a mi tío Armando, a Consuelo e Ignacio. Las palabras, en este caso, no pueden expresar mi gratitud.

ÍNDICE

Índice	1
1. Introducción	7
2. Historia de la redacción	11
2.1 Hebreo (TM)	11
2.1.1 Fecha de composición	11
2.1.2 Los manuscritos de Qumrán	13
2.1.3 Lugar en el canon	13
2.2 Griego (LXX)	14
2.2.1 Datación	14
2.2.2 Lugar de redacción	15
2.2.3 El texto	15
2.2.4 El traductor y los destinatarios	16
2.3 Latín (Vulg.)	20
2.3.1 Génesis de una nueva traducción	20
2.3.2 Jerónimo, un gigante de las lenguas	22
2.3.3 La <i>hebraica veritas</i>	24
2.3.4 Los lectores de Jerónimo	26
2.3.5 El libro de Proverbios	26
3. Tres lecturas de Proverbios a través de grandes temas	29
3.1 El Texto Masorético	29
3.1.1 La sabiduría de Oriente	29
3.1.2 Israel y la sabiduría popular	32
3.1.3 Los חֲכָמִים	33
3.1.4 Un mundo ordenado	34
a) La concepción de Dios	34
- El Creador	35
- Dios trascendente e inmanente	35
- El único Sabio, Dador de sabiduría	36
- Las preferencias y abominaciones de Dios	37
- El Redentor	37
- El Dios que retribuye	38
- El temor de YHWH	39
- La confianza en YHWH	40
b) La Sabiduría	40
- Presentación	41
- Vocabulario	41
- Discursos	42
. Primer discurso de la Sabiduría: 1,20-33	43
. Segundo discurso de la Sabiduría: 8	45
- Dos propuestas, dos caminos	51
. El banquete de la Sabiduría: Pr 9,1-6	51
. El banquete de doña Locura: 9,13-18	52
. La vida y la muerte	53

- Doctrina de la Sabiduría	54
- Teología	54
c) La creación	55
d) El ser humano	57
- Sus sentidos y facultades	57
. El corazón	58
. La boca	60
. Las manos	62
. Los ojos	63
. Los oídos	64
. Los pies	64
. El vientre, las entrañas, los huesos	65
- Tipología	67
. Saber elegir o “los dos caminos”	68
. Sabio vs. necio	68
. El insolente	69
. Justo vs. impío	70
. Diligente vs. perezoso	71
. Vida larga vs. vida breve	71
e) La sociedad	73
- La Autoridad	73
. El rey	73
. Los gobernantes	76
- El estamento judicial	78
. La asamblea y los tribunales	78
. Los testigos	81
. Los avalistas	81
. El soborno	82
- La familia	82
. El cabeza de familia	83
. Los esposos	83
. El padre, la madre y los hijos	84
. El clima familiar	86
. Los criados	86
- El amigo	87
- El prójimo	88
- El pobre	89
f) La educación	91
- La instrucción familiar	92
- “¡Hijo!”	93
- Actitudes necesarias para el aprendizaje	94
. Escuchar	94
. Guardar	94
- Advertencias	95
- Castigos	95

g) La mujer	96
- La Sabiduría	99
- La esposa	102
- La amante	103
- La madre	103
- La אִשָּׁה זָרָה	104
- La mujer ajena	107
- La adúltera	107
- La mujer seductora	109
- La mujer malvada	110
- La prostituta	110
- La mujer antitipo	110
- אִשָּׁת־חַיִל (La mujer de valía)	111
- Conclusiones	117
3.2 La Septuaginta	117
3.2.1 La cultura helenística	117
a) La oratoria del ágora	118
b) La urbanidad de la polis	120
c) Las instituciones públicas	123
d) El tema jurídico	135
e) La <i>Ecumene</i>	137
f) Flora, fauna y clima de Egipto	138
g) Una ciudad portuaria	144
h) La idiosincrasia de sus costumbres	146
i) El mundo del deporte	164
j) La cuna de la filosofía	165
k) El apogeo de la literatura	175
l) La mitología griega	195
m) El lenguaje militar	206
3.2.2 Temas predilectos del traductor de ProvLXX	208
a) La justicia	208
b) La misericordia	211
c) La fidelidad a la ley	213
d) La amistad	215
e) Los caminos	216
f) La verdad vs. la mentira	219
g) El buen humor	220
3.2.3 La teología de ProvLXX	221
a) Dios el Señor	221
b) Espiritualización	223
c) La salvación y la perdición	224
d) Los impíos	227
e) La ética	229
3.2.4 La mujer de ProvLXX	230
a) Reinas helenísticas y mujeres de clase alta	230

b) Mujeres artistas, escritoras, pensadoras y científicas	232
c) La novela helenística y el mundo femenino	235
d) Matrimonio	237
e) Dos tipos de mujeres	243
f) La mujer perfecta: la <i>γυνὴ ἀνδρεία</i>	245
g) La mujer en ProvLXX	250
3.3 La Vulgata	254
3.3.1 El mundo romano	254
a) Las tradiciones romanas	254
b) La literatura latina	263
c) Un pueblo guerrero	276
d) El derecho romano	277
e) Las instituciones romanas	282
f) El nuevo Dios de los cristianos	283
3.3.2 La corriente ascética y la propuesta de Jerónimo	288
a) El ascetismo de la época	288
b) Virtudes	292
- Virtudes cardinales	292
- Temperancia	294
- Otras virtudes	297
. Obediencia	297
. Modestia	298
El aspecto exterior	298
El tema de las joyas	299
. Limosna	307
c) Pecados, desviaciones de la recta moral	308
- El pecado en sí mismo	308
- Placeres	311
- Embriaguez	312
- Apostasía	315
- Impiedad	316
3.3.3 Jerónimo y Cicerón	318
3.3.4 La matrona romana y la mujer cristiana	320
a) La matrona romana	320
b) La mujer cristiana	322
- Castidad-virginidad	324
3.3.5 Jerónimo y las mujeres	327
4. Apéndice: peculiaridades de cada texto	345
4.1 Hebreo (TM)	345
4.1.1 Estructura	345
4.1.2 Peculiaridades	346
a) Paralelismos	346
b) Binas	348
c) Imágenes y comparaciones	348
d) Duplicados	350

4.2 Griego (LXX)	350
4.2.1 Estructura	351
4.2.2 Divergencias formales	351
a) Diferencias cuantitativas	351
- Omisiones	351
- Adiciones	353
b) Problemas textuales	355
4.2.3 La maestría de un traductor-escritor	358
a) <i>Hapax legomena</i> y neologismos	358
b) Efectos estilísticos	361
- Plano fonético	362
. Aliteración	362
. Juegos etimológicos	362
- Plano morfológico	363
. Antítesis	363
. Contrastes, enfatizaciones	364
- Plano sintáctico	364
. Equilibrio sintáctico del proverbio	364
. Paralelismos antitéticos	365
. Quiasmos	365
. Reduplicación-redoblamiento	365
. Repetición-geminación	366
. Anáfora	366
. Epífora	366
. Recorte	366
. <i>Variatio</i>	366
- Plano semántico	367
. Alegoría, metáfora continuada	367
. Belleza	368
. Lecturas imaginativas	368
. Tendencia a la espiritualización	369
c) En aras de una mayor claridad	369
4.3 Latín (Vulg.)	375
4.3.1 Lecturas <i>ad pedem litterae</i>	376
4.3.2 Lecturas más próximas a LXX	378
4.3.3 Lecturas creativas	390
4.3.4 Problemas de comprensión	393
5. Conclusiones	401
6. Índices	413
6.1 Índice temático	413
6.2 Índice de citas bíblicas	425
6.3 Índice de fuentes y autores antiguos	450
7. Abreviaturas y siglas	461
8. Bibliografía	465

1. Introducción

Nos situamos ante uno de los libros bíblicos con mayores divergencias entre el original hebreo y su versión griega. Una lectura detallada de la Vulgata nos llevará también a descubrir pequeñas pero significativas diferencias con respecto al texto hebreo del que Jerónimo se vanagloriaba de traducir *ad pedem litterae*. ¿A qué responden estas diferencias? ¿Son las amplias discrepancias entre el hebreo y LXX debidas a una *Vorlage* diferente o se pueden atribuir a la labor del traductor? ¿Y las divergencias entre la Vulgata y el texto hebreo? El análisis de las ideas y concepciones originales presentes en las dos traducciones, especialmente en la griega, conduce a reflexionar no sólo sobre las relaciones de la traducción con su modelo hebreo, tema que escapa a los objetivos de mi tesis, sino también sobre el contexto histórico, social y cultural en el que la figura del traductor y la comunidad a la que iba dirigida su obra estaban inmersos. El estudio del entorno vital en el que nació no se puede desvincular de la traducción, ya que en él adquiere plenamente su sentido.

Mi búsqueda no se ha orientado simplemente al significado del texto original, ni siquiera a la intención del traductor, siempre difícil de conjeturar, sino al significado de los tres textos y a su recepción entre los lectores a los que iban destinados, en un intento de desenmascarar, en la medida de lo posible, las adherencias culturales que subyacen bajo toda traducción. Porque no sólo la más apartada, sino incluso la más literal, la más pegada al texto original, puede transparentar, quizás sutilmente, la mentalidad y el trasfondo sociocultural del traductor. Mi intención, por tanto, es mostrar que tanto la Biblia como cualquier traducción e interpretación de su texto son herederas de la cultura y del marco social en los que se gestaron. Que sus traductores están directa y decisivamente influidos por su época. Esto les lleva a escoger consciente o inconscientemente palabras que responden, por un lado, a la intención de traducir lo más fielmente posible las empleadas por el autor original y, por otro, al deseo de ser entendidas y asimiladas en la cultura para la que van destinadas. Mi intención no ha sido nunca, ni pretende serlo, demostrar ninguna teoría, sino sacar a la luz el trasfondo sociocultural que subyace detrás de los traductores y de los lectores y comunidades a los que iba dirigida su traducción.

El libro de Proverbios es, en su texto hebreo, el escrito bíblico que ofrece mayor número de puntos de contacto con la literatura de las culturas circundantes: egipcia, cananea, asiria y babilonia. La sabiduría de Proverbios se presenta, como bien observa Hamonville, como un puente tendido entre culturas¹. Es en su entorno vital y en el marco del Antiguo Oriente Antiguo donde he incardinado el estudio de los Proverbios hebreos.

La primera traducción de Proverbios, la de LXX, se caracteriza por su extraordinaria libertad con respecto al texto hebreo. A través de sus páginas podemos adentrarnos en la Alejandría del siglo II a. C., en una comunidad judía que, lejos de aislarse de la cultura griega, la acepta como suya y la incorpora a su herencia judía, entretejiéndola en el texto mismo de las Escrituras, que se ofrece a los lectores de lengua griega enriquecida e inculturada; sin renunciar nunca a la fe de los mayores ni desviarse de los temas sobre los que se asientan los Proverbios hebreos.

1. David-Marc d'Hamonville, *La Bible d'Alexandrie, vol. XVII: Les Proverbes*, Les Éditions du Cerf, Paris 2000, 20.

En cuanto a la versión latina, muy pegada al hebreo, encontramos pocas pero significativas diferencias con respecto al texto hebreo. Muchas tienen que ver con la personalidad de S. Jerónimo, su traductor, inclinada marcadamente a la ascética; otras reflejan la sociedad romana de la que, lo quisiera o no, estaba imbuido el traductor. He consultado la traducción de la *Vetus Latina* y, siempre que ha parecido oportuno, he adjuntado su traducción. En los casos que no se cita, será que no conservamos traducción de VL o es irrelevante para nuestro trabajo. He acompañado el estudio de los proverbios con referencias, citas y textos de las obras completas de Jerónimo, porque entiendo que un autor no puede entenderse al margen del resto de su obra, y esto no escapa a los escritores “sagrados”. Sus *Comentarios*, y especialmente sus *Epístolas*, son un lugar privilegiado para encontrar más explícita y abiertamente formulado lo que en su traducción de la Biblia no pasa de ser un guiño o insinuación.

Pienso que sólo un estudio de Filología Trilingüe podía acercarme al libro de más trascendencia sociocultural hasta nuestros días, la Biblia, y dar cuenta debidamente de su recepción en los más de 2.000 años que nos separan de su redacción. Mi trabajo ha tenido como base el Texto Masorético editado por Kittel, el texto establecido por A. Rahlfs, a falta de la edición crítica Göttinga de Proverbios, y la Vulgata editada por B. Fischer *et al.*, aunque también he consultado la edición de Holmes & Parsons y VL. Para la búsqueda de los datos y las citas textuales en el corpus de San Jerónimo y los autores latinos me he servido del *CETEDOC Library of Christian Latin Texts (CLCLT-5)*. Después de un trabajo de crítica textual y de comparación interna de los tres textos en su estado actual, he ahondado en las relaciones existentes entre éstos y la literatura de la Media Luna Fértil y el corpus de autores griegos y latinos desde un acercamiento cultural-contextual. El entorno social que rodeaba al autor y sus destinatarios también ha sido objeto de mi estudio. Mi acercamiento a los textos responde a una aproximación de tipo holístico y a una necesidad de abordar todos estos temas desde una perspectiva múltiple.

La estructuración de los contenidos se ha organizado en tres apartados. El primero, una breve introducción que resume el estado de la cuestión acerca de la redacción de los tres textos, la datación, el traductor y los destinatarios. En el tercero, a modo de apéndice, se da cuenta de las características más destacadas de cada texto. Se trata de una exposición ordenada de los fenómenos que se estudian en detalle en el apartado anterior. El segundo apartado constituye el núcleo central de la tesis donde se exponen los grandes temas sobre los que versan los tres textos y se estudian en profundidad las diferencias detectadas entre las traducciones griega y la latina y el texto hebreo. Debo aclarar que la tesis versa sobre ejemplos escogidos que son ilustrativos y extrapolables al resto del libro de Proverbios. He hecho especial hincapié en aquellos que se podían explicar por la diferente mentalidad de los traductores y sus condicionamientos culturales. Después de un análisis de tipo textual, el estudio intenta sacar a la luz las posibles relaciones existentes con otros pasajes de la literatura antigua, buscar explicaciones en el entorno sociocultural del traductor, determinar posibles interpretaciones de carácter teológico y en su caso descubrir el nivel de sesgo que consciente o inconscientemente aplicó el traductor. La traducción que ofrezco de Proverbios es mía, a no ser que se indique lo contrario. Igualmente la de los textos de S. Jerónimo. He respetado, en la medida de lo posible, la expresión concisa de los proverbios característica tanto en las lenguas bíblicas como en la castellana. Ya que abundan los estudios sobre el texto hebreo de Proverbios y, sin embargo, escasean los dedicados a la versión griega y más aún a la latina, he prestado especial atención a las variaciones del texto latino por mínimas que fueran, ya que la Vulgata se caracteriza, en líneas generales por su apego al texto hebreo, si bien en algunos casos S. Jerónimo se situó más cerca de la Septuaginta que del hebreo original.

El Sirácida afirmaba que “No tienen la misma fuerza las expresiones cuando se dicen en hebreo que cuando se traducen a otra lengua”: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν (Prólogo a la traducción griega de Ben Sira 21-22). El presente estudio intentará demostrar, sin embargo, que en el libro de Proverbios las traducciones griega y latina, lejos de perder fuerza, se enriquecen con matices, interpretaciones, y hasta temas propios que tiñen las versiones de un colorido especial, impregnado en parte por la persona y el mundo propio del traductor y en parte por las características de la comunidad a la que iba dirigida y el entorno sociocultural en el que se llevó a cabo. A los ojos del filólogo, toda traducción, lejos de responder al tópico de “traduttore traditore” es una ventana de acceso al universo social y cultural en el que se gestó y una firma personalísima de la persona/s que la llevó a cabo y que se retrata detrás de cada letra, de cada palabra, por más que se trate de un libro canónico y sagrado. La Sabiduría de Dios es también la sabiduría popular de cada pueblo, de cada civilización concreta de la historia. En este sentido se puede hablar también de una Palabra de Dios inculturada, encarnada en las culturas hebrea, helenística y romana.

2. Historia de la redacción

2.1 Hebreo (TM)

Los *Proverbios de Salomón*, מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה, es el libro más típicamente sapiencial de los que componen la Biblia Hebrea. Recoge, bajo la forma del *mašal* y de la instrucción, lo más genuino de la sabiduría israelita: la sabiduría culta y la sabiduría popular del pueblo bíblico. Los refranes y proverbios, fósiles vivos del lenguaje, son testimonio del pasado y herencia viva transmitida de generación en generación. Son, más que ninguna otra forma de lenguaje, expresión siempre viva, porque rememora la sabiduría de la gente que ha vivido y ha encontrado las claves para acertar en la vida, y a la vez se renueva constantemente en los labios de las nuevas generaciones para las que constituye un tesoro heredado.

2.1.1 Fecha de composición

Este libro puede ser definido, más que ningún otro del corpus veterotestamentario, como un libro compuesto, fruto de la reflexión sapiencial israelita de siglos. Al tratarse de una recopilación de la tradición sapiencial de Israel, es complejo determinar la fecha de composición de un libro que supone un largo proceso de redacción. En él confluye material procedente de la tradición oral, material cananeo (sobre todo sentencias de tipo agrícola) y egipcio (hay una clara relación entre la *Instrucción de Amenemope* con 22,17-23,14¹). Ello lleva a algunos autores a remontar el contenido primigenio de Proverbios en torno al II milenio.

El *terminus ante quem* de composición del libro se fija a mediados del s. II a. C., ya que Ben Sira, sobre el 190 a. C. lo parafraseó y adaptó. El *terminus a quo*, basándose en el dato de Pr 25,1: “También éstos son proverbios de Salomón, que copiaron los varones de Ezequías, rey de Judá”, se puede fijar desde finales del s. VIII a principios del s. VII a. C., al menos para una parte del libro. Las dos colecciones más recientes, que sirven de marco literario del libro, Pr 1-9 y 31,10-31, se datan por la mayoría de los comentaristas en época postexílica, más específicamente en el periodo persa, según estudios de tipo lingüístico, temático, de tipo estructural y hasta fundamentados en paralelos bíblicos². Fueron los *hakamim*, los sabios de Israel, los maestros encargados de la educación de los jóvenes, los encargados del proceso de recopilación, copia, adaptación y ampliación del material primigenio. Estos editores relacionaron algunas colecciones con el rey sabio Salomón y otras con los sabios de la corte del rey Ezequías, ambos de época preexílica; al atribuir otras a los reyes Agur y Lemuel reconocieron de algún modo los contactos de la sabiduría israelita con la sabiduría extranjera que se reflejan en el libro. Esta labor de compilación, edición y redacción culminó en el periodo postexílico en el que se dio la forma final a Proverbios: se fijó el título, מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה, y se encuadró entre la primera colección de instrucciones (1,8-9,18)³ y el poema de la “mujer de

-
1. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga 1976⁴, 641s, data la colección de preexílica.
 2. Véase bibliografía al respecto a pie de página en Yoder, “The Woman of Substance...”, 428.
 3. Entre muchos autores piensan que el material de 1-9 es más reciente Kayatz y von Rad.

valía” (31,10-31). Estamos hablando de los siglos IV-III a. C. El estudio de Wolters⁴, que relacionó el participio צוֹפִיָּה de Pr 31,27 con la palabra griega σοφία ha llevado a algunos comentaristas a pensar en un periodo más tardío para la composición del libro, después de la conquista de Alejandro Magno o quizás un poco antes. Por eso hay quienes hablan de la época aqueménida⁵ ya que Proverbios, aunque no demuestra una interacción temática con las ideas griegas, revela a un autor con algún conocimiento de la cultura griega⁶. En cuanto a la datación de las colecciones intermedias, se admite comúnmente que las dos colecciones salomónicas (10,1-22,16 y 25-29) son los “polos de atracción de las demás colecciones”⁷. Hay autores que piensan que fue la de 10,1ss la colección más antigua⁸, y otros opinan que fue la de 25-29⁹. La mayoría cree que tienen las dos la misma antigüedad¹⁰. B. Gemser¹¹ opina que las colecciones se fueron formando progresiva e independientemente unas de otras hasta que el editor compuso formalmente el libro. Las colecciones de 22,17-24,22 y 24,23-34, fueron el fruto de la recopilación de tradiciones orales¹². La que plantea más dificultad a la hora de ser datada es la de 30,1-31,9. R. N. Whybray y con él otros autores, piensa que no es posible datar diferentes partes del libro por sus contenidos, puntos de vista, teología o formas literarias¹³.

Resumiendo: hay que datar la forma final de Proverbios y las características esenciales de la forma definitiva del libro en el periodo postexílico¹⁴, concretando un poco más durante

4. A. Wolters, “*Sôpiyyâ* (Prov 31:27) as Hymnic participle and Play on Sophia”, *JBL* 104.4 (1985), 577-587; Gary A. Rendsburg, “Bilingual Wordplay in the Bible”, *VT* 38 (1988), 354.
5. Cf. L. G. Perdue, *Proverbs*, IBC, Westminster John Knox, Louisville 2000, 55-62, 275-276; Meinhold, *Die Sprüche*, ZBK, Theologischer Verlag, Zurich 191, 43-47; 76; R. J. Clifford, *Proverbs. A Commentary*, OTL, Westminster John Knox Press, 1999, Louisville, Ky., 1999, 3-6.
6. Harold C. Washington, “The Strange Woman (אִשָּׁה זָרָה/נַכְרִיָּה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaean Society”, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, The Feminist Companion to the Bible 9, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 161.
7. Luis Alonso Schökel y José Vilchez Líndez, *Sapienciales I: Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 103.
8. E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, Londres 1961, 23, por ejemplo, la data en el s. VIII a.C., mientras que Pr 25-29 lo retrasa al s. VII a. C.
9. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, II, Copenhagen 1967⁷, 173 la data ca. 700 a. C.; al igual Otto Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction*, Harper and Row, New York 1965, 474-475, que opina que los aramaismos encontrados en 14,34: חָסָד (“pecado”); 17,10: נָחַת (raíz נָחַת “descender”); 18,24: רָעַע (“quebrar”); 19,20: קָבַל (“recibir”), etc. impiden asignar una fecha preexílica a la colección de Pr 10ss, aunque nada impide que se encuentren en ella proverbios de gran antigüedad. Para otros autores la presencia de palabras de origen arameo no es indicativa de la fecha del libro.
10. W. O. E., Oesterley, *The book of Proverbs with Introduction and Notes*, Westminster Commentaries, Methuen, Londres 1929, 265 (s. VIII a. C.); B. Gemser, *Sprüche Salomos*, Handbuch z. A.T., 16, Mohr, Tubinga 1963, 4 (siglo y medio después de Salomón); A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, SB, J. Gabalda, París 1964, 17s (también siglo y medio después de Salomón); A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966⁶, 265 (ambas antiguas); J. J. Serrano, *Proverbios*. Traducción y comentario, en *La Sagrada Escritura. AT*, vol. IV, BAC, Madrid 1969, 438 (lo mismo que Weiser).
11. B. Gemser, *Sprüche*... 4.
12. En cuanto a su datación, Pr 22,17-24,34, Jones, *Proverbs*..., 23, y Oesterley, *The book of Proverbs*..., XXVI, proponen el s. VII a. C.; S. Pié y Ninot, S. Pié y Ninot, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Herder, Barcelona 1972, 46, mediados o final del s. VI a. C.; O. Eissfeldt, *Einleitung*..., 641s, preexílico.
13. R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup 168, JSOT, Sheffield 1994, 163-164.
14. Cf. Claudia V. Camp, *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11), Almond Press, Sheffield 1985, 67.

el tiempo del imperio persa¹⁵ o quizás, según otros autores, en época helenística¹⁶. Remito a los excelentes trabajos y estudios que abordan el tema en profundidad y con rigor¹⁷.

2.1.2 Los manuscritos de Qumrán¹⁸

De los dos manuscritos encontrados en Qumrán con fragmentos de Proverbios, el más antiguo, 4QProv^a (= 4Q102), que contiene 1,27c-2,1, está datado a mediados del s. I a. C. El otro manuscrito, 4QProv^b = 4Q103 contiene 13,6b-9; 14,6-10; 12b.13b; 14,31-15,8; 15,19b-31 y se data también hacia la mitad del siglo I a. C. E. Puech invierte la antigüedad de los manuscritos, datando 4Q103 a mediados del s. II a. C.¹⁹ y fechando 4Q102 posteriormente. Ambos están próximos a TM y se diferencian ligeramente de la *Vorlage* de LXX. En el *Documento de Damasco* (CD 11,20-21) también parece haber una cita de Pr 15,8²⁰. Puech constata una fuerte influencia de Proverbios sobre la teología de la comunidad esenia. Especialmente subraya el dualismo que se encuentra de manera embrionaria en el libro bíblico y se desarrolla plenamente estructurado en los escritos de Qumrán²¹.

2.1.3 Lugar en el canon²²

El libro de Proverbios pertenece al grupo de los *Ketubim* (“Escritos”) de la Biblia Hebrea. Su aceptación en el canon judío no fue fácil, según se infiere de Abot de Rabbí Natán: “Al principio se decía que Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés eran apócrifos, que hablaban metafóricamente y no formaban parte de las Escrituras. (Las autoridades religiosas) decidieron proscribirlos hasta que aparecieron los hombres de la Gran Asamblea y los interpretaron”²³. El Talmud de Babilonia recoge el canon completo y ya fijado de la Biblia Hebrea, compuesto de 24 libros que coinciden con los 24 de los que hablan 4 Esd y Flavio

-
15. Entre los numerosos estudios, véase Harmut Gese, “Wisdom Literature in the Persian Period”, en W. D. Davies y Louis Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Introduction. The Persian Period, I*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 189-218; Patrick Skehan, “A Single Editor for the Whole Book of Proverbs”, en Harry M. Orlinsky (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom, The Library of Biblical Studies*, KTAV, New York 1976, 329-340.
 16. Camp ha ido matizando su opinión y ha pasado de situar Proverbios en el periodo persa a datarlo en época helenística: Claudia V. Camp, C. V. Camp, “What’s So Strange About the Strange Woman?”, en David Jobling, Peggy L. Day, Gerald T. Sheppard (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Pilgrim, Cleveland 1991, 24.
 17. Véanse los resúmenes de R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTS 168, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 157-165; id., *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, HBSI, Brill, Leiden/New York/Köln, 1995, 1-33; Camp, *Wisdom and the feminine...*, 233-239; Washington, “The Strange Woman...”, 159-161; Schökel, 103-106.
 18. Cf. Martin Abegg Jr., Peter Flint, Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, T&T Clark, Edinburgh 1999, 594-596.
 19. Consúltese Émile Puech, “Qumrán e il libro dei Proverbi”, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizione, Redazione, Teologia*, Piemme 1999, 170-189. Véase también el interesante artículo del mismo autor, “Morceaux de sagesse populaire en araméen: 4QProverbes araméens (= 4Q569)”, *Revue de Qumran* 83 (2004), 379-386.
 20. Véase G. W. Nebe, “Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran”, *ZAW* 106 (1994), 307-322, especialmente 308-309; Clifford, “Observations...”, 48-49.
 21. É. Puech, “Qumrán e il libro dei Proverbi...”, 189.
 22. Sobre la cuestión de la canonicidad de Proverbios, Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 106-107.
 23. M. Ángeles Navarro, *Abot de Rabbí Natán*, Valencia 1987, 32, citado en V. Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos*, EVD, Estella 2002, 111.

Josefo. A propósito del libro de Proverbios nos dice el Talmud: “Ezequías y sus asociados escribieron los libros de Isaías, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés”²⁴. El Nuevo Testamento recoge unas quince citas explícitas y otras muchas implícitas de Proverbios que los autores neotestamentarios tomaban de la traducción griega de LXX, en cuya lista o canon figuraba: Pr 3,7 en Rm 12,16; Pr 3,11 en Hb 12,5s y Ap 3,19; Pr 3,34 en St 4,6 y 1 P 5,5; Pr 4,26 en Hb 12,13; Pr 10,12 en 1 Cor 13,7 y 1 P 4,8; Pr 11,13 en 1 P 4,18; Pr 22,8 en 2 Cor 9,7; Pr 24,12 en Rm 2,6 y Ap 22,12; Pr 25,7 en Lc 14,7ss; Pr 25,21s en Rm 12,20; Pr 26,11 en 2 P 2,22.

2.2 Griego (LXX)

2.2.1 Datación

Distintas fechas han sido propuestas para datar la traducción griega de Proverbios. Sobre el presupuesto, apoyado en contactos textuales, de que Ben Sira conoció la versión griega de Proverbios, no se la puede situar posteriormente (*terminus ante quem*) al 132 a. C., o 38 del rey Evergetes (la fecha en la que data el mismo traductor de Sirácida su obra). H. St. J. Thackeray²⁵ fechó PrLXX no antes del 100 a. C. fundamentando su propuesta de datación sobre observaciones esencialmente métricas y ortográficas. G. Gerleman²⁶, por su parte, sugirió una fecha más temprana. Relacionándolo con otros libros de la Septuaginta, dató la traducción griega de Proverbios en torno a 150 a. C.²⁷, encuadrándola antes de Sabiduría y contemporáneamente a Job.

M. Hengel²⁸, basando su investigación en las concepciones filosóficas latentes en Job y ProvLXX y en sus relaciones con otros escritos, especialmente los de Aristóbulo y la *Carta de Aristeas*, propone la fecha de 170 antes de nuestra era²⁹. Refrendando esta última propuesta está también la opinión de d'Hamonville³⁰ que ve en los principios del reinado de Ptolomeo VI Philometor (181-145) el contexto histórico más acorde a la traducción griega de Proverbios. J. Cook³¹ también se aproxima a la postura de Hengel, fundamentando como él su estudio en los contenidos del libro más que en sus características lingüísticas, y propone el principio del s. II a. C.³². Para Cook los esfuerzos del traductor por advertir contra los peligros de las ideas filosóficas griegas indican un periodo de tiempo anterior a la helenización de los escritos judíos (Filón de Alejandría y *Sabiduría de Salomón*, I a. C.), antes de que el entorno helenístico fuera demasiado atrayente y empezara a calar en la comunidad judeohelenística, por lo que se remontaría a principios del s. II a. C.

24. BB 14b-15a.

25. H. St J. Thackeray, “The Poetry of the Greek Book of Proverbs”, *JTS* 13 (1912), 65; otros trabajos de Thackeray: “Septuagint”, en ISBE IV 1915, 2722-32 y *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, Londres 1923².

26. Gillis Gerleman, G. Gerleman, *Studies in the Septuagint, III: Proverbs*, Gleerup, Lund 1956, 58ss.

27. *Ibid.*, 60.

28. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 1973², 292.

29. *Id.*

30. Hamonville, *op. cit.*, 23-24.

31. J. Cook, “The Dating of Septuagint Proverbs”, *ETL* 69 (1993), 387.

32. *Id.*, 399.

2.2.2 Lugar de redacción

Alejandría ha sido, hasta fecha reciente, el lugar de redacción de la Septuaginta aceptado unánimemente. Estudiosos como A. J. Baumgartner, G. Gerleman, M. Hengel, G. Mezzacasa, H. St. Thackeray³³, N. Fernández Marcos³⁴, Julio Treballe J. M. Sánchez Caro³⁵ y Hamonville coinciden en este punto. Discrepan J. G. Gammie, que, apoyando su tesis sobre contactos de ProvLXX con el Sirácida, sugiere un origen palestino de Proverbios, y J. Cook³⁶, entre otros. Este último, en contra del estudio de G. Gerleman, destaca características marcadas de antihelenismo en la traducción griega. El estudio detallado del texto griego me ha llevado a adherirme a la posición mayoritaria de los investigadores a este respecto, pensando como ellos que hay indicios literarios suficientes para seguir pensando en un origen alejandrino. Remito al apartado 3.1 Tres lecturas de Proverbios a través de grandes temas, y más concretamente al punto 3.1.2 La cultura helenística.

2.2.3 El texto

Una de las características que llaman más la atención cuando nos acercamos a la versión griega de Proverbios es la desemejanza manifiesta con respecto a su referente hebreo. Varias explicaciones existen a la hora de explicar esta llamativa distancia con respecto al modelo original.

Hay quienes han visto a la Septuaginta concebida desde el principio como un Targum, una ayuda o apoyo efímero para la lectura hebrea de la Escritura. Extremando esta opinión está R. Kittel, que afirmó que LXX no era una traducción, sino un comentario teológico³⁷.

Otra explicación es la de la distinta *Vorlage*: se postula la existencia de un modelo hebreo diferente al del que subyace bajo TM; que el texto hebreo que está detrás de la versión de LXX representa en general uno más antiguo que el que sirve de sustrato a TM³⁸. También, que este texto hebreo no estaba todavía fijado en el momento en el que se llevó a cabo la traducción, lo que se evidencia por el cambio de orden de secciones y por la adición de nuevos proverbios. Con todo, el contenido general, el orden y el lugar de emplazamiento de Pr 1-9 y 31,10-31 son idénticos tanto en TM como en Septuaginta. Ambas unidades parece que estaban estabilizadas antes de la traducción griega³⁹.

33. H. St. J. Thackeray, "The Poetry of the Greek Book of Proverbs", *JTS* 13 (1912), 65; otros trabajos de Thackeray: "Septuagint", en ISBE IV 1915, 2722-32 y *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, Londres 1923².

34. Ver N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1998², 70.

35. Cf. J. González Echegaray, J. Asurmendi, F. García Martínez, L. Alonso Schökel, J. M. Sánchez Caro, J. Treballe Barrera, *Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*, EVD, Estella 1990, 476.

36. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 327.

37. Véase A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1952², 76.

38. Cf. V. Morla Asensio, *op. cit.*, 110.

39. Véase J. Cook, "The Dating of Septuagint Proverbs"..., 388; Christine Roy Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, Walter de Gruyter Berlin and New York 2001, 15.

El tema de la *Vorlage* hebrea de LXX excede los límites de mi trabajo, por lo que remito a los estudios de E. Tov⁴⁰, que defiende la existencia de diferencias tanto de tipo exegético como recensional entre los textos de Septuaginta y texto masorético de Proverbios, y R. J. Clifford⁴¹. Por mi parte, me inclino a pensar, junto a J. Cook y N. Fernández Marcos, que la mayor parte de las divergencias encontradas se pueden atribuir a la labor creativa del traductor. Porque, si bien es verdad que se dan casos en los que puede haber una explicación textual para algunas diferencias frente al hebreo manifestadas en la traducción (posible confusión de letras en el texto consonántico o una distinta vocalización de un texto hebreo muy similar al texto masorético que ahora conservamos), también encontramos multitud de ejemplos de traducción interpretativa y referencias al universo cultural y lingüístico del helenismo.

Y es que, comparado con otros libros de LXX, la de Proverbios es una traducción, la primera conocida del libro⁴², que se caracteriza por su libertad frente a su modelo hebreo. El traductor(es) de ProvLXX eligió un modelo de traducción más cercano al literario que al literal. Es lo que algunos han llamado “traducción dinámica”. Se manifiesta no sólo en divergencias cuantitativas, con unos ciento treinta esticos suplementarios propios del griego, sino también en una serie de divergencias cualitativas que, como después veremos, desvelan a un traductor-escritor genial con una marcada cultura helenística subyacente a su traducción. Si la Septuaginta se puede entender como la principal manifestación del Judaísmo Helenístico, el libro de Proverbios, especialmente, refleja de una manera peculiar su pensamiento y teología a la luz de la helenización⁴³. El “viaje” que emprende el traductor LXX desde el hebreo al griego, trasvasando el caudal sapiencial de Proverbios desde una lengua semítica hasta otra indoeuropea⁴⁴, pasa por la inculturación formal, pero no teológica, en el mundo griego.

2.2.3 El traductor y los destinatarios

De entre las páginas de la traducción de ProvLXX emergen ecos y evocaciones de la cultura griega que demuestran que tanto el traductor bíblico como sus destinatarios estaban familiarizados con ella.

.- Traductor y comentarista

Uno de los rasgos que definen al autor de la traducción griega es el gran bagaje cultural que posee. Se trata de un judío piadoso que, sin pretender modificar los temas sobre los que gira el libro hebreo, enriquece el texto griego con insistencias, inflexiones de sentido, guiños a la cultura helenística, etc. Para Gerleman, aun dentro de las constricciones de una traducción,

40. E. Tov, “Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs” en H. W. Attridge *et al*, *Of Scribes and Scrolls, Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, University Press of America, Lanham, Maryland 1990, 43-56.

41. R. J. Clifford, “Observations on the Text and Versions of Proverbs”, en M. L. Barré (ed.), *Wisdom, You Are My Sister. Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Catholic Biblical Association of America, Washington, D. C. 1997, 49-56.

42. J. Cook, “How Much Hellenism in the Hebrew Proverbs?” en Klaus-Dietrich Schunck (ed.) *“Lasset Uns Brücken Bauen...”: Collected Communications to the Xvth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, P. Lang, New York 1998, 292.

43. Ver N. Fernández Marcos, *Introducción* ..., 307-321.

44. Cf. Id., “La lectura helenística del Cantar de los Cantares”, *Sefarad*, vol. 56 (1996), nº2, págs. 265-282.

el traductor griego tenía pretensiones literarias: no sólo quería expresar sus ideas en un lenguaje apropiado, sino que se propuso embellecer el texto⁴⁵. Los estudios de Gerleman nos ayudaron a descubrir los ecos helenísticos que subyacen tras el texto griego de Proverbios y que transparentan una actitud benevolente hacia la cultura helenística⁴⁶. Para él se trataba no sólo de una influencia de tipo estilístico, sino también ideológico: el traductor, según se desprende de las alusiones a distintos autores (Homero, Platón, Aristóteles) y temas griegos (la armonía -ἁρμόζουσα- en 8,30⁴⁷; las maldad -κακός-, su palabra favorita⁴⁸) presentes en el texto, estaba familiarizado no sólo con la literatura clásica, sino también con su filosofía, especialmente con la doctrina de los estoicos.

Para J. Cook la intención que movió al traductor griego a traducir libremente era evitar posibles malentendidos surgidos de la lectura del texto hebreo⁴⁹. Por eso no tuvo reparos en añadir estrofas cuando le parecía necesario hacerlo, ni implementar las ideas estilísticamente, si así reforzaba las ideas teológicas. Aunque era judío hacía uso de las perspectivas literarias helenísticas si bien en cierto sentido era antihelenístico en su oposición contraria a la filosofía griega. Esto no quiere decir que fuera apologéticamente antigriego. Su fluido estilo literario demuestra lo contrario. Con la adición de 9,10 (τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς “pues conocer la ley es propio de una mente buena”) el traductor griego ensalza la ley, la Torá, encomiando su conocimiento como la mejor sabiduría por encima de la sabiduría extranjera, contra la que advierte indirectamente. El traductor, dice Cook, es fundamentalmente judío en su aproximación al texto. Un judío extremadamente culto y versado en la cultura griega que tiñó su traducción de un “colorido helenístico”, aunque su obra seguía siendo “fundamentalmente judía”⁵⁰.

Existen afinidades entre el libro griego de Job y el de Proverbios⁵¹ que han llevado a algunos a postular un solo traductor para las dos obras. Gerleman⁵² habla de la familiaridad con la cultura helenística y de la apertura a esta cultura como característica común de las traducciones griegas de Job y Proverbios; con todo, el contenido exacto de la relación entre los dos libros todavía es incierto. Entre líneas se descubren detalles que sugieren la pertenencia del traductor a una élite cultural, a un medio social elevado, situado cerca de los círculos reales y de la política, como veremos más adelante. Por eso se ha llegado a atribuir la autoría de ProvLXX a Aristóbulo, que pudo dedicar el libro a Ptolomeo IV⁵³. Quizás sea aventurado adjudicar a Aristóbulo la traducción griega de Proverbios sin ninguna referencia nominal expresa ni ningún indicio claro. De un análisis detallado de la traducción sí se puede inferir que su autor fue un judío piadoso que debió de pertenecer a la élite cultural y social alejandrina.

45. Gerleman, *Studies in the Septuagint* ..., 11-35.

46. *Id.*, 57.

47. *Id.*, 57.

48. *Id.*, 54.

49. J. Cook, “The Dating of Septuagint Proverbs”..., 389; *The Septuagint of Proverbs*..., 38.

50. *Id.*, *The Septuagint of Proverbs, Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Brill, Leiden 1997, 318, 322.

51. Véase Gerleman, *Studies in the Septuagint* ..., 59-60; *Studies in the Septuagint, I, Book of Job*, Gleerup, Lund 1946, 15ss; Hamonville, *op. cit.*, 139; J. Cook se muestra contrario al autor(es) común para los dos libros: *The Septuagint of Proverbs*..., 327.

52. Gerleman, *Studies in the Septuagint* ..., 60.

53. Sobre este tema, Hamonville, *op. cit.*, 133-134.

.- Una comunidad judía en Alejandría⁵⁴

Los destinatarios de la traducción griega de Proverbios eran, con bastante probabilidad, los miembros de la comunidad judía que residía en Alejandría. En el apartado 3.2.1, “La cultura helenística”, se fundamenta esta opinión en noticias y detalles extraídos de los Proverbios griegos.

Ni la Biblia hebrea ni la Septuaginta la mencionan una sola vez. Sí lo hace Jerónimo, que tradujo cinco veces el hebreo **אֵלְעֵזֶר** por Alejandría (Jer 46,25; Ez 30,14.15.16; Nah 3,8); aunque **אֵלְעֵזֶר** en realidad se corresponde con la antigua Tebas. En el N. T., en cambio, sí que tenemos pasajes donde se hace referencia a ella: en Hch 6,9 algunos alejandrinos aparecen discutiendo con Esteban; en 18,24 se presenta a Apolo como natural de Alejandría y en 27,6 y 28,11 vemos a Pablo embarcando en naves alejandrinas.

Alejandría fue fundada por Alejandro Magno, que le impuso su nombre, en 331 a. C. Pronto se destacó por su carácter populoso y cosmopolita. En 305 a. C. Ptolomeo I se proclama rey de Egipto y convierte a Alejandría en su capital. Durante su reinado se comienza la construcción de la Biblioteca, el Museo y el Serapeo, instituciones que marcarán profundamente el sello cultural que la definía. Pronto se convertirá en una gran ciudad, la primera del mundo civilizado, en palabras de Diodoro de Sicilia. Heredó el carácter multiracial e internacional del imperio de Alejandro aunque conservaba su esencia eminentemente griega. Enseguida acudió a ella una multitud de nuevos ciudadanos atraídos por las noticias que circulaban de que era una ciudad que brindaba numerosas posibilidades. Lugar de confluencia de comerciantes, soldados retirados, estudiosos, gente en busca de trabajo o fortuna y hasta turistas atraídos por su Biblioteca, su Museo, su Faro, una de las siete Maravillas de la Antigüedad, sus dos espléndidos puertos y su situación estratégica, que la hacían punto de confluencia de las rutas comerciales de Oriente y Occidente, Norte y Sur.

En Egipto ya había judíos desde muy antiguo, desde tiempos de Manasés. Es conocida la colonia de judíos en Elephantina que se remontan al s. VI a. C. Con la caída de Jerusalén a manos de Nabucodonosor y después del destierro a Babilonia, cuando el rey persa Ciro dio permiso para regresar a Israel, hubo judíos que se establecieron en Egipto. El propio Alejandro, según cuenta Josefo⁵⁵, fomentó el establecimiento de judíos palestinos en Alejandría y les concedió los mismos derechos que a los griegos. Ptolomeo I Lagos, después de la ocupación griega de Palestina en el 312 a. C., condujo a Egipto como esclavos a millares de judíos prisioneros de guerra. Fue su hijo Ptolomeo II Filadelfo (283-246) el que les concedió la libertad. En época seleúcida se formó una gran comunidad judía en Alejandría que llegó a contar con unos 100.000 judíos a mediados del s. I a. C. “La inmigración, con el helenismo, se hizo continua, y en poco tiempo hizo de Egipto -bajo ciertos aspectos- una segunda Palestina, y de Alejandría un centro judío -bajo muchos aspectos- superior a la misma Jerusalén”⁵⁶. En torno al cambio de era Alejandría era el enclave con mayor número de judíos fuera de Judea.

54. La comunidad judía de Alejandría ha sido estudiada por Vélchez en su comentario sobre *Sabiduría*. J. Vélchez Líndez, *Sapienciales, V, Sabiduría*, EVD, Estella 1990, 467-525. Consúltese también N. Fernández Marco, *Introducción...*, 47-48.

55. Josefo, *BI*, II, 487.

56. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, II, Barcelona 1947, § 181, pág. 185, citado en J. Vélchez Líndez, *Sapienciales, V, Sabiduría*, EVD, Estella 1990, 477.

En la ciudad los judíos ocupaban el barrio cuarto o “Delta”⁵⁷, al lado del mar y cerca del palacio real, aunque no formaban un gueto, ya que se extendían por otras zonas de la ciudad con sinagogas en todos los barrios⁵⁸. Vivían conservando sus costumbres y se regían por su propia legislación, probablemente el Pentateuco (*nomos*), reconocido por el derecho ptolemaico. Como responsable civil tenían un etnarca y/o una *guerousía* o Consejo de los Ancianos, un senado de 71 miembros. Los judíos alejandrinos lucharon siempre por mantener los privilegios concedidos por los reyes helenísticos y emperadores romanos. Entre los privilegios de los que gozaban estaba la no obligación de rendir culto a los dioses de la ciudad, la dispensa del servicio militar, incompatible con el descanso sabático, el derecho a regirse por sus tribunales de justicia, a educar en la Torá y el permiso para construir sinagogas y enviar dinero a Jerusalén. En Alejandría constituyeron un grupo étnico que, sin constituir un gueto apartado, siguió manteniendo su idiosincrasia, sus costumbres y la religión que habían heredado de sus padres. La comunidad judía de Alejandría se salvó de diluir su identidad en el ambiente cultural greco-romano de la diáspora reforzando sus vínculos en torno a la sinagoga y manteniendo siempre estrechas relaciones con la madre patria, especialmente por medio de las peregrinaciones a Jerusalén, donde tenían una sinagoga propia para los emigrados o peregrinos en época apostólica (Hch 6,9) y por el tributo anual al Templo⁵⁹, lo que contribuía a mantener vivas sus tradiciones⁶⁰. Según Joachim Jeremias, en Jerusalén se hablaba muy bien de los judíos de Egipto⁶¹.

Estos judíos alejandrinos comenzaron a sentirse atraídos por la cultura helenística en todas sus manifestaciones excepto en la religión. Ante el peligro de perder el legado religioso que habían recibido y que habían conservado durante siglos, reaccionaron traduciendo a la lengua extranjera ya que habían abandonado el hebreo, la lengua de sus antepasados. Los judíos de Palestina lucharon contra el helenismo por medio de la literatura apocalíptica; los judíos alejandrinos emprendieron su particular lucha traduciendo la Torá al griego. La traducción de LXX tiene a judíos no sólo como autores, sino también como destinatarios. Los primeros, orientales bilingües y no griegos, como afirma N. Fernández Marcos⁶²; los segundos, en gran parte judíos grecoparlantes que desconocían la lengua original de sus propias Escrituras.

La helenización de los judíos de Alejandría se produjo a nivel lingüístico y también cultural. El movimiento intelectual judeo-alejandrino se forma entre los s. III y I a. C. Fue la Escritura la que “estimuló la capacidad creativa de los judíos helenistas”⁶³ lo que se manifiesta en la traducción de la Biblia al griego, la Septuaginta, la principal aportación de la literatura judeo-helenística, en la ampliación del canon y en el surgimiento de una literatura de temática bíblica. *Sabiduría*, *Sirácida*, *II Macabeos* y *IV Macabeos*, apócrifo, parecen obras alejandrinas. Ya desde finales del tercer siglo a. C. encontramos historiadores judíos que narran la historia de Israel a la manera de Tucídides, y poetas con influencias de Esquilo y de Sófocles entre otros. Alejandro Polihistor citaba en su libro perdido⁶⁴ *Sobre los Judíos* (mediados s. I a. C.) a cuatro

57. Josefo, *BI*, II, 18 495.

58. Filón, *In Flac.*, 55; *Leg. ad Caium*, 132.

59. Véase Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985³, 42; 44; 75.

60. Cf. John R. Bartlett (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman cities*, Routledge, London and New York 2002, 55-87.

61. J. Jeremias, *op. cit.*, 86-87.

62. N. Fernández Marcos, *Introducción* ..., 32.

63. E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of the Jewish Tradition*, California 1998, xix.

64. Los datos siguientes están tomados de J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City, NY, Doubleday 1985, 773-918.

historiadores judeohelenísticos: Eupolemo, Artapano⁶⁵, Demetrio y Aristeo. Conservamos fragmentos de la *Exagógē* de Ezequiel, una tragedia cuyo argumento trata sobre el éxodo (S. II a. C.)⁶⁶. Un tal Filón (ss. III-II a. C.), distinto del filósofo del mismo nombre, escribió un poema sobre Jerusalén: *Peri tē Jerousólyma*⁶⁷, y también Theodoto (ss. II-I a.C.) escribió poesía con temática bíblica⁶⁸. Motivados por la admiración que sintieron por la filosofía griega, los alejandrinos tendieron puentes entre ésta y la Escritura e hicieron remontar los principios filosóficos griegos a las leyes de Moisés en las que decían se habían inspirado los filósofos, especialmente Platón. Aristóbulo (mediados s. II a. C.) fue el primer representante de la escuela judía que buscaba establecer puntos de contacto entre la filosofía y la Biblia por medio de la interpretación alegórica. Filón de Alejandría (ca. 20 a. C. - ca. 50 d. C.) fue el máximo exponente de esta escuela. Su literatura iba encaminada a fundamentar las tradiciones religiosas de su pueblo anclándolas en los esquemas filosóficos griegos para hacerlas así más comprensibles. Judío celoso y piadoso por un lado y amante de la sabiduría griega por otro, intentó limar asperezas y buscó armonizar y hermanar evitando enfrentamientos y posturas antagonistas. Su obra, que nos ha llegado casi intacta, es muestra de la estima que gozaba entre los judíos alejandrinos.

Según su teoría litúrgica de la Septuaginta, Thackeray piensa que los Escritos o *Ketubim* irían dirigidos a un público general, y no a los fieles de la sinagoga, como el Pentateuco y los Profetas. Esto explicaría que los libros de este grupo, exceptuando los Salmos, fueran objeto de una traducción más libre, con paráfrasis y adiciones legendarias⁶⁹.

El análisis detallado de PrLXX sugiere un autor judío alejandrino y unos destinatarios con amplios conocimientos de la cultura griega, además de algunos detalles que indicarían su localización en Alejandría, como luego veremos. Una comunidad que, según se desprende del texto, tenía unas buenas relaciones con las autoridades del lugar.

2.3 Latín (Vulg.)

2.3.1 Génesis de una nueva traducción⁷⁰

¿Qué es lo que diferencia, fundamentalmente, la traducción latina de la griega, la Vulgata de la Septuaginta? ¿La lengua en la que se escribieron, o la intención con la que se

-
- 65. De su obra, en la que amplía “novelísticamente” los hechos de Abraham, José y Moisés en Egipto, tenemos fragmentos en Eusebio de Cesarea, *PE.*, IX, 18, 23; 27 y en Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 23, 154, 2s.
 - 66. De esta tragedia conservamos solamente los fragmentos recogidos por Eusebio de Cesarea, *PE.*, IX, 28-29, Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 23, 155s, y el Ps. Eustacio, *In Hex.*, PG 18, 729.
 - 67. Textos citados y reproducidos por Eusebio de Cesarea, *PE.*, IX, 2, 1; 24, 1; 37, 1-3.
 - 68. También lo conocemos por Eusebio de Cesarea, que recogió ocho fragmentos del poema *Sobre los Judíos*, de Theodoto, que halló reproducidos en una obra de Alejandro Polihistor actualmente perdida.
 - 69. Véase N. Fernández Marcos, *Introducción...*, 70-72.
 - 70. Sobre este tema, Ciriaca Morano Rodríguez, “El influjo de las primeras traducciones latinas de la Biblia en la cultura mediterránea” en Armand Puig Tàrrach, Agustí Borrell, Alfonso de la Fuente (coord.) *La Biblia i el Mediterrani = La Biblia y el Mediterráneo = La Bible et la Méditerranée = La Biblia e il Mediterraneo. Actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995*, Vol. 2, 1997, 39-52.

llevaron a cabo? ¿Demuestra Jerónimo el mismo interés que el traductor griego por inculcar los textos bíblicos en su universo cultural, en este caso el romano?, ¿o fue otro su propósito al emprender tamaña empresa literaria como era traducir la Biblia hebrea a la lengua latina? Para responder a estas preguntas, nos ayudará recordar el contexto histórico en el que nace la Vulgata.

Es en el seno de la literatura cristiana en lengua latina del Norte de África y en el marco cultural del Imperio Romano donde surgen, entre finales del siglo II y principios del III, las primeras traducciones latinas de la Biblia, conocidas con el nombre genérico de *Vetus Latina*. A mediados del s. II el griego comenzó a ceder su puesto al latín en el Imperio romano y se vio la necesidad de traducir, por una motivación catequética, los textos bíblicos al latín. Ya Tertuliano y Cipriano de Cartago ofrecen en sus obras citas bíblicas de traducciones latinas. Pero en época de S. Jerónimo (ca. 340 - 420) la *Vetus Latina* se encontraba en un “estado de corrupción irritante”⁷¹. Era tal la multiplicidad de versiones latinas que no se podían calcular, según S. Agustín: “Los que han traducido del hebreo al griego se pueden contar, pero no los que tradujeron del griego al latín. En cuanto que uno sabía un poco de griego y otro poco de latín, enseguida se ponía a traducir cualquier texto griego de la Biblia que cayera en sus manos”⁷². Es entonces cuando Jerónimo, a partir de finales del siglo IV, emprende su obra de revisión y traducción. Una traducción nueva, la que hoy conocemos con pocas variantes como Vulgata y que se irá imponiendo progresivamente como traducción única de la Biblia en las comunidades cristianas.

¿Cuál era la situación socio-política que vivía la Iglesia por aquel entonces? En el s. IV tuvo lugar un cambio sustancial en la historia de la Iglesia: la comunidad cristiana pasó de perseguida a protegida, de grupo minoritario a mayoría en la sociedad. Y el Imperio Romano terminó por absorberla en su seno, merced a un proceso político cuyos actores principales fueron Constantino, que posibilitó la libertad de cultos mediante el Edicto de Milán del 313, y Teodosio, que declaró al cristianismo religión oficial del Imperio por el Edicto de Salónica del 380. Esta nueva situación posibilitó el fortalecimiento de la estructura eclesial que imitaba los modelos sociopolíticos vigentes de la época. Paralelamente se empezó a constatar una progresiva clericalización y patriarcalización que intentaba contrarrestar y limitar el papel que laicos y mujeres habían tenido en la Iglesia primitiva.

En este momento la multiplicidad de traducciones bíblicas podía poner en peligro la ortodoxia del mensaje; por ello se hacía necesaria una traducción única, avalada por la jerarquía eclesiástica, que acabara con el pluralismo de las versiones antiguas. Fue entonces cuando Jerónimo realizó su traducción de la Biblia. Lo que comenzó siendo una revisión de las antiguas traducciones latinas de los Evangelios y el Salterio que contaba con el apoyo del papa San Dámaso, acabó por ser una nueva traducción al latín de la Biblia hebrea. Esta nueva versión no sólo desplazaría al original hebreo sino también a las antiguas primeras traducciones latinas y con ellas a la Septuaginta. De hecho la *Vulgata* se ha utilizado como única versión en la Iglesia latina durante siglos.

71. Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998³, 393.

72. *Qui Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt; latini autem interpretes nullo modo. Ut, enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultantis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari* (Agustín, *Doct. christ.*, 2, 16).

2.3.2 Jerónimo, un gigante de las lenguas⁷³.

La ingente obra de traducción de la Biblia hebrea al latín, la Vulgata, se la debemos al empeño de un hombre genial, un gigante de las letras: S. Jerónimo⁷⁴. Como dijo S. Dill, “S. Jerome is not only a monk but an artist in words”⁷⁵. Traductor, apologeta⁷⁶ y comentarista, Jerónimo llegó a dominar, además del latín, el griego y el hebreo. En Roma, donde tuvo de maestro al gramático latino Elio Donato, cursó estudios literarios de manera brillante⁷⁷. Renunció a la carrera de funcionario imperial y se unió en Aquileya al grupo de Rufino, Bonoso, Cromacio y Heliodoro. Desde entonces le caracterizará siempre su espíritu monástico y ascético. Poco a poco se fue haciendo con una biblioteca personal que será su gran tesoro a lo largo de su vida. La integraban ejemplares de los clásicos latinos y también de los cristianos; entre estos últimos, obras de Tertuliano, Cipriano e Hilario. Disuelto el grupo,

-
73. Sobre este tema, véase H. F. D., Sparks, “Jerome as Biblical Scholar”, en P. R. Ackroyd & C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible* 1, Cambridge, 1970, 510-541; J. N. D., Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Harper and Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1975, 141-152; José González-Luís, “Notas sobre san Jerónimo traductor y comentarista”, *Tabona: Revista de prehistoria y de arqueología*, nº 5, 1984, 397-406; D. Brown, *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1992; A. García-Moreno, “San Jerónimo, traductor e intérprete”, en *La Biblia en el arte y en la literatura. V Simposio Bíblico Español*, Ed. Fundación Bíblica Española, Valencia-Pamplona, 1999, 345-352.
74. Para una bibliografía general de Jerónimo: P., Antin, *Recueil sur saint Jérôme*, Col. Latomus, v. XCV, Revue d'Études Latines, Latomus, Bruxelles 1968; E. P., Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953; G. J. M., Bartelink, *Hieronymus: Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar*, Leiden, 1980; Y., Bodin, *Saint Jérôme et l'Eglise*, Paris, 1966; A. D., Booth, “The Date of Jerome's Birth”, *Phoenix* 33 (1971), 346-352; Id., “The Chronology of Jerome's Early Years”, *Phoenix* 35 (1981), 237-259; F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 Vols., Louvain & Paris, 1922; Y., Chaffin, *Saint Jérôme*, Paris, 1961; E. A., Clark, *Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and Translations*, New York & Toronto, 1979; Y.-M. Duval, (ed.), *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 2 Vols., Paris, 1973; Id., *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly 1986*, Paris, 1988; R., Eiswirth, *Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden, 1955; C., Favez, *Saint Jérôme peint par lui-même*. Brussels, 1958; G., Grützmacher, *Hieronymus: eine biographische Studie*, 3 Vols., Leipzig & Berlin, 1901-8; P., Hamblenne, “La longevité de Jérôme. Prosper avait-il raison?”, *Latomus* 28 (1969), 1081-1119; C. T. R., Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis, translated with an Introduction and Commentary*, Oxford, 1995; E. D., Hunt, “From Dalmatia to the Holy Land. Jerome and the World of Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies* 67 (1977), 166-171; P., Jay, “Sur la date de naissance de saint Jérôme”, *Revue des études latines* 51 (1973), 262-280; Id., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son “Commentaire sur Isaïe”*, Paris, 1985; A., Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, Oxford, 1993; J. N. D., Kelly, *op. cit.*; B., Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme*, 4 Vols., Steenbrugge, 1969-1972; C. C., Mierow, *St. Jerome, the Sage of Bethlehem*. Milwaukee, 1959; F. X., Murphy (ed.), *A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of his Life, Works and Influence*. New York, 1952; P., Nautin, “Etudes de chronologie hiéronymienne (393-397)”, *Revue des études augustinienne* 18 (1972), 209-218; 19 (1973), 69-86, 213-239; 20 (1974), 251-284; Id., “Hieronymus”, en G. Krause, G. Müller, et al. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie* 15, Berlin & New York, 1976, 304-315; A., Paredi, “Gerolamo e S. Ambrogio”, in *Mélanges E. Tisserant* 5. *Studi e Testi* 235, 183-198, Vatican City, 1964; A., Penna, *S. Gerolamo*, Turin and Rome, 1949; R. & M., Pernoud, *St. Jerome*, ET, New York, 1962; S., Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart, 1992; J. H. D., Scourfield, “Jerome, Antioch, and the Desert: A Note on Chronology”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 117-121; Id., *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford, 1993; K., Sugano, *Das Rombild des Hieronymus*, Bern, 1983; M., Testard, *Saint Jérôme, l'Apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, Paris, 1969; M., Vessey, “The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study”, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 495-513.
75. S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London 1925², 125ss.
76. Sobre Jerónimo como apologeta véase H., Hagendahl, *The Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and other Christian Writers*, Gothenburg, 1958.
77. Consultar el *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* (ed. A. di Berardino), II, Sígueme, Salamanca 1991, 1143-7.

Jerónimo comenzó un periplo que le llevó a adquirir una sólida formación en las lenguas bíblicas, viajando por Antioquía, Siria, desierto de Calcis, Constantinopla, Roma (donde logró el apoyo de un grupo de damas de la nobleza que a partir de entonces le financiarán sus trabajos), Chipre, Tierra Santa, Egipto... Él mismo nos da detalles de su formación al lado de maestros tan diversos como Apolinario de Laodicea en Antioquía, Dídimo en Alejandría y Bar Anina en Belén⁷⁸. El “muy elocuente” Gregorio Nacianceno también fue su maestro de Escritura: Gregorio, obispo de Nacianzo, hombre elocuentísimo, mi maestro y del que aprendí cuando explicaba las Escrituras⁷⁹. Entre los años 374-380 Jerónimo visitó las mejores escuelas exegéticas del Oriente griego y aprendió el hebreo con rabinos judíos⁸⁰. Fue también a la biblioteca que Orígenes y Eusebio tenían en Cesarea donde pudo consultar las Hexaplas de Orígenes⁸¹. Buena parte de su vida, del 385 hasta su muerte en 420 los pasó en Belén dedicado a su trabajo de traducción bíblica.

A pesar de su reconocida valía, su figura no dejó de ser controvertida. Le echaban en cara haber corregido algunos pasajes de los evangelios contra las opiniones de todo el mundo⁸²; se le tachaba de falsario por traducir mal una carta de Epifanio⁸³, a lo que curiosamente Jerónimo adujo que el traductor tiene libertad de interpretación. Agustín le informa de que hasta África habían llegado escritos contra él⁸⁴. Los datos de la época nos hablan de un hombre de carácter soberbio, pendenciero y crítico que tuvo que abandonar de mala manera Aquileya, Roma y Calcis⁸⁵.

Su traducción latina del Antiguo Testamento fue criticada por S. Agustín⁸⁶. Aunque decía que no debía preferirse la traducción de una sola persona a la de los Setenta intérpretes, con el paso del tiempo ya la citaba y acabó elogiando a S. Jerónimo y su obra en estos términos: “No ha faltado en nuestros tiempos el presbítero Jerónimo, hombre doctísimo y experto en todas las tres lenguas, que ha traducido las mismas Escrituras al latín, no del griego, sino del hebreo”⁸⁷. En el s. V ya había exegetas que adoptaron la versión de Jerónimo en sus comentarios⁸⁸. En el s. VIII se extendió su utilización e incluso le arrebató el título, *Vulgata*, que durante tanto tiempo había ostentado la *Vetus Latina*.

-
78. Jerónimo, *Ep.*, 84, 3: *Dum essem iuuenis, miro discendi ferebar ardore nec iuxta quorundam praesumptionem ipse me docui. Apollinarem laodicenum audiui antiochiae frequenter et colui et, cum me in sanctis scripturis erudiret, numquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi. Iam carnis spargebatur caput et magistrum potius quam discipulum decebat; perrexi tamen alexandriam, audiui didymum. In multis ei gratias ago. Quod nesciui, didici; quod sciebam, illo diuersum docente non perdi. Putabant me homines finem fecisse discendi: rursus hierosolymae et bethleem quo labore, quo pretio baraninam nocturnum habui praeceptorem! timebat enim iudaeos et mihi alterum exhibebat nicodemum.*
 79. Id., *De vir. ill.*, 117: *Gregorius, nazianzenus episcopus, uir eloquentissimus, praeceptor meus et quo scripturas explanante didici.*
 80. J. Treballe, *La Biblia judía...*, 393.
 81. Id., 394.
 82. Jerónimo, *Ep.*, 27, 1.
 83. Id., 57, 1.
 84. Id., 110, 6.
 85. Véase José M^a Blázquez, “Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo”, *Gerión* 9 (1991), 287.
 86. Jerónimo, *Ep.*, 71, 3-6; 82, 35.
 87. Agustín, *De civit. Dei*, 18, 42: *Non defuerit, temporibus nostris presbyter Hieronymus, homo doctissimus, et omnium trium linguarum peritus; qui non ex Graeco, sed ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem Scripturas converterit.*
 88. García-Moreno, “San Jerónimo, traductor...”, 347.

2.3.3 La *hebraica veritas*⁸⁹

Jerónimo da cuenta, en distintas ocasiones, de la diferencia existente entre el texto hebreo y las traducciones. Del hebreo difieren tanto LXX (“Esto, como dijimos, no lo tiene LXX, sino que está traducido de la verdad hebrea”⁹⁰; “Mucho difiere en este pasaje la edición de LXX de la verdad hebrea”⁹¹; “Mucho se diferencian en este lugar los Setenta traductores de la verdad hebrea; donde es distinta la traducción, por fuerza será también distinto el sentido”⁹²), como las antiguas versiones latinas, a las que se llamaba entonces “vulgata”: (“En la edición vulgata se quitó; pero nosotros, siguiendo la verdad hebrea lo hemos puesto”⁹³; “De la verdad hebrea discrepa la antigua traducción”⁹⁴; “Mucho difiere en este pasaje la edición vulgata de la hebrea”⁹⁵; “Discrepa mucho en este lugar nuestra traducción de la edición vulgata, por lo que debemos seguir en la exposición de la historia la verdad hebrea”⁹⁶).

Por ello Jerónimo no se cansa de repetir que él ha optado por la versión hebrea, a la que denomina “verdadera”: *Pro eo quod nos ex hebraica ueritate transtulimus [...]*⁹⁷ (“Por ello nosotros hemos traducido de la verdad hebrea”); *Nos de hebraica ueritate transtulimus*⁹⁸ (“Hemos traducido de la verdad hebrea”); *Nos autem sequentes hebraicam ueritatem [...]*⁹⁹ (“Pero nosotros, siguiendo la verdad hebrea [...]”). Y al lector le dice que no se confunda con la diferencia de traducciones, sino que se contente con la *hebraica veritas*: “El lector está advertido de esto para que no se confunda con la diversidad de traducciones sino que, en el presente pasaje, se contente con la verdad hebrea”¹⁰⁰. El hebreo es el texto “fuente” para el Antiguo Testamento, como el griego lo es para el Nuevo: “Si en el Nuevo Testamento, cuando entre los latinos surge la duda y hay diferencia entre las copias, recurrimos a la fuente, que es la lengua griega, de la cual se sirvió el Nuevo Testamento, así también en el Antiguo Testamento, si hay diferencia entre los latinos y los griegos, acudimos a la verdad hebrea de manera que lo que sale de la fuente, eso busquemos en los riachuelos”¹⁰¹.

La suya era una traducción fiel, “a la letra”: *Hoc iuxta litteram et hebraicam ueritatem*¹⁰². Su método, tal y como explica a Paula y Eustoquia en el Prefacio al Eclesiastés, consistía en no seguir otra versión previa, sino en hacer directamente su propia traducción del hebreo,

-
89. Sobre este tema: Kelly, *Jerome. His Life...*, 153-167; Louis N. Hartmann, “St. Jerome as an Exegete”, en F.X. Murphy (ed.), *A monument to Saint Jerome. Essays on some aspects of life, works and influence*. Sheed and Ward, New York 1952, 37-81.
 90. Jerónimo, *In Hier.*, 5, 14: *Haec, ut diximus, in lxx non habentur, sed de hebraica ueritate translata sunt [...]*.
 91. Id., *In Ezech.*, 12, 41: *Multum in hoc loco lxx editio ab hebraica ueritate discordat.*
 92. Id., *In Mal.*, 1, 279: *Multum in hoc loco septuaginta interpretes ab hebraica ueritate discordant; et necesse est, ubi diuersa est interpretatio, ut diuersus et sensus sit.*
 93. Id., *In Ezech.*, 3, 9, 579: *In uulgata editione subtractum est; nos autem, sequentes hebraicam ueritatem, posuimus [...]*.
 94. Id., 12, 40, 528: *[...] Ab hebraica ueritate discrepet antiqua translatio [...]*.
 95. Id., *In Amos*, 2, 5, 250: *Multum in hoc loco ab hebraica ueritate editio uulgata discordat.*
 96. Id., *In Abd.*, 686: *Multum in hoc loco translatio nostra discrepat ab editione uulgata, unde debemus in expositione historiae hebraicam ueritatem sequi.*
 97. Id., *In Ezech.*, 3, 11, 1130.
 98. Id., 13, 42..
 99. Id., *In Os.*, 2, 8, 25.
 100. Id., *In Ezech.*, 12, 40: *Haec lectorem admonui ne translationum diuersitate turbetur, sed ut, in praesenti loco [...] hebraica ueritate contentus sit.*
 101. Id., *Ep.*, 106, 2: *Sicut autem in nouo testamento, si quando apud latinos quaestio exoritur et est inter exemplaria uarietas, recurrimus ad fontem graeci sermonis, quo nouum scriptum est instrumentum, ita et in ueteri testamento, si quando inter graecos latinos que diuersitas est, ad hebraicam confugimus ueritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in riuiulis.*
 102. Id., *In Soph.*, 2, 95.

adaptándolo al estilo familiar de la Septuaginta Latinizada (la Vetus Latina), cuando no difiere demasiado del original, teniendo en cuenta también las versiones de Áquila, Símaco y Teodoción: “No he seguido ninguna autoridad sino que he traducido del hebreo, ajustándome cuanto he podido al estilo de los Setenta cuando no discrepan mucho del hebreo. Alguna vez me he referido también a Áquila, Símaco y Teodoción”¹⁰³. Sus amigas, conocedoras de la lengua hebrea, decía que podrían comprobar la fidelidad y simplicidad con las que había traducido la Biblia del hebreo al latín: “Vosotras, Paula y Eustoquia, que os afanasteis por entrar en las bibliotecas de los hebreos y comprobasteis las discrepancias de los traductores, que tenéis el libro hebreo de Ester, considerad nuestra traducción palabra por palabra, para que podáis conocer que nada he añadido sino que, dando fiel testimonio, simplemente, como está en hebreo, he traído la historia judía a la lengua latina”¹⁰⁴.

Con respecto a la Septuaginta su postura era que “no quería edificar destruyendo lo antiguo”. Aunque decía que se entendía mejor su traducción directa del hebreo, a la que comparaba con el vino, que de la prensa pasa directamente a la vasija de barro: “Si a alguien le gusta más la edición de los Setenta traductores la tiene corregida por nosotros hace tiempo pues no construimos lo nuevo de tal manera que destruyamos lo antiguo; sin embargo, quien la lea con cuidado sabrá que lo nuestro se entiende mejor, que no se avinagra transferido a un tercer vaso sino que, al punto, desde la prensa, encomendado a una copa purísima, guardará su sabor”¹⁰⁵.

Pero la traducción de LXX, muy valorada por haber sido utilizada por los apóstoles, difería demasiado del hebreo. Estaba llena de adiciones y omisiones. En una carta a Pamaquio que trata de la mejor manera de traducir dice: “Sería largo de enumerar ahora cuánto ha añadido la Septuaginta, cuánto ha omitido, cuánto está marcado con obelos y asteriscos en las copias de la Iglesia [...] Pero ¿cómo haremos con los libros auténticos, en los que estos pasajes y otros similares está omitidos? Si quisiéramos mostrarlos todos sería necesaria una infinidad de libros. [...] Con todo, justamente la Septuaginta se ganó su puesto en las iglesias, ya porque fue la primera y se hizo antes de la llegada de Cristo o bien porque ha sido usada por los Apóstoles, cuando no discrepa del Hebreo”¹⁰⁶.

Con respecto al latín, la existencia de innumerables textos que circulaban, traducidos al arbitrio, fue otra de las causas que llevaron a Jerónimo a iniciar su *opera magna*: la traducción de la Biblia desde el hebreo: “Máxime cuando entre los latinos hay tantas copias como ejemplares

103. Id., *Praef. in Eccl.*: *Nullius auctoritatem secutus sum; sed de hebraeo transferens, magis me septuaginta interpretum consuetudini coaptari, in his dumtaxat, quae non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum aquilae quoque et symmachi et theodotionis recordatus sum.*

104. Id., *Praef. in Hest.*, 7: *Uos autem, o paula et eustochium, quoniam et bibliothecas hebraeorum studuistis intrare et interpretum certamina comprobastis, tenentes hester hebraicum librum, per singula uerba nostram translationem aspice, ut possitis agnoscere me nihil etiam augmentasse addendo, sed fidei testimonio simpliciter, sicut in hebraeo habetur, historiam hebraicam latinae linguae tradidisse.*

105. Jerónimo, *Prol. Sal.*: *Si cui sane septuaginta interpretum magis editio placet, habet eam a nobis olim emendatam; neque enim sic noua condimus ut uetera destruiamus. Et tamen, cum diligentissime legerit, sciat magis nostra intellegi, quae non in tertium uas transfusa coacuerint, sed statim de praelo purissimae commendata testae suum saporem seruauerint.*

106. Id., *Ep.*, 57, 11: *Longum est nunc enoluere, quanta septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscis que distincta sunt. [...]; sed quid faciemus ad authenticos libros, in quibus haec non feruntur adscripta et cetera his similia? Quae si proferre nitamur, infinitis libris opus est [...]. Et tamen iure septuaginta editio obtinuit in ecclesiis, uel quia prima est et ante christi fertur aduentum uel quia ab apostolis, in quibus tamen ab hebraico non discrepat, usurpata.*

y cada uno a su arbitrio añadió o suprimió lo que le pareció y ciertamente no puede ser verdadero lo que es diferente”¹⁰⁷.

Aunque aseguraba que en la traducción de las Escrituras traducía palabra por palabra, lo cierto es que no siempre fue así y que buscaba cuidar la característica elegancia de la lengua latina siempre que no alterara el sentido de la lengua original¹⁰⁸. Además, hay que recordar que Jerónimo hacía uso de concordancias en sus búsquedas¹⁰⁹ y que para él, la “verdad hebrea” no se refería tanto al texto hebreo cuanto a las versiones hebreas, las de Áquila, Símaco y Teodoción¹¹⁰, entre las que no oculta su preferencia por Símaco¹¹¹.

2.3.4 Los lectores de Jerónimo

Los destinatarios de la traducción de Jerónimo eran lectores de lengua latina¹¹² como indica la frase de su Comentario a Jeremías: *latinus lector intellegat*¹¹³. Son por tanto la lengua latina y la cultura romana las que serán objeto de mi estudio y atención. Considerando, además, que el mismo Jerónimo es deudor, y así lo refleja en su obra, de esta cultura que lo vio nacer y en la que se formó como hombre de letras.

2.3.5 El libro de Proverbios

En el año 398 Jerónimo ya había concluido su traducción de Proverbios. Él mismo dice que la hizo demasiado deprisa, que la llevó a cabo en tres días (expresión hiperbólica), junto con la del Eclesiastés y el Cantar de los Cantares: *Tridui opus [...] consecraui, interpretationem uidelicet trium salomonis uoluminum, masloth, quas hebraei parabolas, uulgata editio prouerbia uocat, coeleth, quem graece ecclesiasten, latine contionatorem possumus dicere, sirassirim, quod in nostram linguam uertitur canticum canticorum*¹¹⁴.

En los Proverbios se enseña a los principiantes y se les instruye acerca de los deberes con sentencias y frases repetitivas: (“[Salomón] enseña en los Proverbios al niño pequeño instruyéndole en los deberes mediante sentencias; por eso se repite el discurso al hijo”) *Id prouerbiis paruulum docens et quasi de officiis per sententias erudiens; unde, et ad filium ei crebro sermo repetitur*¹¹⁵. En ellos hay que descubrir el sentido divino que tienen: “El libro de Proverbios es claro pero no como piensan los simples que tiene preceptos patentes, sino que, como se busca el oro en la tierra, en la nuez lo comestible, en la cubierta espinosa de las castañas el fruto escondido, así en ellos hay que escudriñar un sentido divino más alto. A esto hay que añadir

107. Id., *Praef. in Ios.*: *Maxime cum apud latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo uel addiderit uel subtraxerit quod ei uisum est, et utique non possit uerum esse quod dissonet.*

108. Kelly, *Jerome. His Life...*, 162.

109. P. Antin, “S. Jérôme et son lecteur”, en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d’Études Latines, Bruxelles 1968, 360.

110. J. Treballe, *La Biblia judía...*, 394.

111. J. González-Luís, “Notas sobre san Jerónimo...”, 403; id., “La traducción Vulgata y Símaco”, *Tabona* 4 (1983) 267-280.

112. P. Antin, “S. Jérôme et son lecteur”..., 347.

113. Jerónimo, *In Hier.*, 1, 3; 2, 18.

114. Id., *Prol. Sal.*

115. Id., *In Eccl.*, 1, 1.

también querer conocer las causas y la naturaleza de las cosas, la voluntad de Dios y la prudencia”¹¹⁶.

La traducción de Proverbios de Vulgata, a diferencia de la de Septuaginta, se mantiene pegada, en líneas generales, a la matriz original hebrea. Algunos fragmentos se corresponden con el texto hexaplar¹¹⁷, lo que explicaría algunas traducciones más cercanas a LXX. Generalmente el traductor se ciñe al texto hebreo de tal manera que buscar grandes diferencias como añadidos y omisiones, propios, por ejemplo, de la traducción griega de LXX, es tarea infructuosa. Sin embargo hay veces en las que el traductor, por más literal que quiera ser, se convierte en intérprete, porque un literalismo excesivo de la traducción podía constituir un obstáculo para el lector de la Vulgata. Las divergencias encontradas con respecto al texto hebreo responden en algunos casos a razones filológicas de adaptación a un lenguaje que respondía a realidades más cercanas y comprensibles a los lectores del mundo romano; en otros casos las divergencias responden a cuestiones de crítica textual, y en otras ocasiones el traductor de la Vulgata ha actuado aplicando un sesgo que responde a razones de tipo teológico, rigorista y hasta inclusive de género¹¹⁸.

116. Jerónimo, *In Eccl.*, 12, 9+: *Ex quo manifestum est et prouerbiorum librum, non ut simplices arbitrantur, patentia habere praecepta, sed quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur; ita in eis diuinum sensum altius perscrutandum. Super haec addit etiam causas naturas que rerum se uoluissent cognoscere et dei dispositionem et prudentiam.*

117. J. Trebolle, *La Biblia judía...*, 394.

118. Véase el iluminador artículo de Ciriaca Morano, “Las primeras traducciones de la Biblia, ¿sesgos de género?”, en Jesús Campos y Víctor Pastor (eds.), *Actas del Congreso Internacional “Biblia, memoria y encrucijada de culturas”*, Zamora, ABE, 2004, pp. 385-390.

3. Tres lecturas de Proverbios a través de grandes temas

En este apartado, el cuerpo central de la tesis, se han resaltado las tres distintas lecturas correspondientes a los tres grandes textos: TM, LXX y la VG. He estudiado pormenorizadamente cada uno de ellos y, después de un análisis de tipo filológico, el resultado se ha ordenado temáticamente describiendo:

- a) Cómo refleja y transparenta TM la cultura, la sociedad, la literatura y la teología del pueblo de Israel y cómo se hace eco de las influencias del entorno del Antiguo Cercano Oriente en el que se inserta.
- b) Cómo interpreta la Septuaginta el texto masorético y qué elementos de la cultura, la religión y la sociedad griega subyacen bajo la traducción de LXX que se aparta, en múltiples ocasiones, con gran libertad y creatividad, de su modelo hebreo.
- c) De qué manera la Vulgata, una traducción en líneas generales muy fiel al original hebreo del que S. Jerónimo hizo la traducción, siguiendo su testimonio, se aparta en ocasiones del texto fuente. Por medio de un análisis comparativo con otras obras suyas y de autores afines a él se intentará explicar cómo pudo influirle, a la hora de traducir, su entorno social y su propia mentalidad.

3.1. El Texto Masorético

3.1.1 La sabiduría de Oriente

Hoy en día resulta incuestionable la influencia del Antiguo Cercano Oriente en la literatura sapiencial de Israel. Como afirmó Gunkel, “Israel no ha vivido en un oasis aislado, sino en medio de los pueblos, de tal manera que su historia, también la de su espíritu, sólo se puede entender a partir de la historia más amplia del Oriente”¹. Con los testimonios escritos de la literatura sapiencial de la Media Luna Fértil que nos han llegado, fechados a partir del III milenio a. C., los especialistas han establecido llamativas conexiones que han ayudado a comprender la sabiduría en Israel como un fenómeno no exclusivo, sino en contacto vivo con su entorno, sin perder nunca los rasgos esenciales de su identidad².

De la literatura mesopotámica y egipcia cabe destacar en especial el género llamado de la “Instrucción”. Estas *Instrucciones* eran transmitidas por un rey al príncipe heredero o por un escriba a su discípulo, al que se referían como “hijo”. Suelen tratarse de proverbios que orientan acerca del comportamiento a seguir para triunfar y tener éxito en la vida o en el

1. H. Gunkel, *Ägyptische Parallelen*, 531, citado en L. A. Schökel / J. Vélchez, *Proverbios...*, 40.

2. Véase L. A. Schökel / J. Vélchez, *Proverbios...*, 40.

oficio. El texto más antiguo, sumerio, son las *Instrucciones de Shuruppak*³, que se remontan probablemente a mediados del tercer milenio y que se pueden comparar con Proverbios en ejemplos como éste:

“[Hijo] mío, yo te ofrezco instrucción, recibe mi instrucción;
Ziusudra, te digo una palabra, presta oídos a mi palabra.
no desprecies mi instrucción,
no traspases la palabra que pronuncio”⁴.
Pr 3,1: “Hijo mío, no olvides mi enseñanza
y mis mandamientos guarde tu corazón”.
Pr 4,20-21: “Hijo mío, pon atención a mis palabras,
a mis dichos inclina tu oído.
No se aparten de tus ojos,
guárdalos en medio de tu corazón”.

Importantes son también las *Palabras de Ahiqar*, que pertenecen igualmente al género literario de la Instrucción y que se enmarcan en una novela⁵, muy conocida en toda la Media Luna Fértil. De hecho nos ha llegado en distintas lenguas, aunque la recensión más antigua es la aramea, encontrada en los papiros de Elefantina del s. V a. C. Hasta el libro bíblico de Tobías en su versión griega hace mención de ella⁶. Se puede ver la relación entre un proverbio hebreo de difícil interpretación, el de 26,10: “Arquero que a todos atraviesa, el que contrata a necio o contrata a los que pasan”⁷ y una de las Palabras de Ahiqar: “No tenses tu arco ni dispares tu flecha contra un hombre justo, no sea que dios venga en su ayuda y la vuelva contra ti”⁸. También se encuentran semejanzas entre el siguiente proverbio de *Ahiqar*: “Más que toda vigilancia vigila tu boca, y [en] lo que o[igas] endurece tu corazón”⁹ y Pr 4,23: “Sobre toda cosa que guardes, guarda tu corazón, porque de él [brotan] los manantiales de la vida”. De los *Consejos de Sabiduría*, fechados entre los ss. XIV y XIII a. C. en Mesopotamia, que recogen una serie de exhortaciones morales de un visir dedicadas a su hijo, tenemos la siguiente sentencia: “Cuando veas una reyerta, sigue adelante sin fijarte en ella”¹⁰, que puede compararse con Pr 20,3: “Honra para el hombre dejarse de querella, pero todo necio se enreda [en ella]”.

En Egipto, el tema central del género de la “instrucción” gira en torno a la *mâat* (“justicia-verdad”), que es el comportamiento ideal que se intenta inculcar al “hijo-discípulo”. Tenemos las *Instrucciones* del visir *Ptah-Hotep*¹¹ a su hijo (ca. 2450 a. C.); del s. XXII a. C. son las *Instrucciones* del rey a su hijo *Merikare*¹² y las del escriba *Ani*¹³ a su hijo, que se datan en el

3. BWL 92ss.

4. BWL 93, citado en Raymond Edward Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland Edmund Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo*, II, Cristiandad, Madrid 1972, 400.

5. ANET 427-430.

6. Tob 1,21; 2,10; 11,19; 14,10.

7. רַב מְחַלְלֵי כָּל יֹשֶׁבֵּי עִירָם: תִּמְ

8. IX, 123.

9. ANET, 428.

10. ANET 426b.

11. ANET 412-414.

12. ANET 414-418.

13. ANET 420-421.

segundo milenio. Las *Sabiduría o Enseñanzas de Amenemope*¹⁴, publicadas en 1923¹⁵, son el culmen de la literatura sapiencial egipcia. Su fecha de redacción, sobre la que no hay acuerdo, oscila entre el s. XV y el VI a. C., aunque actualmente se suelen datar en el Imperio Nuevo. Proverbios reproduce casi literalmente un pasaje de la *Sabiduría de Amenemope* en 22,17-23,14 ó 24,22. A modo de ejemplo ofrezco también algunas sentencias de Amenemope y los correspondientes proverbios hebreos con los que se relacionan:

22,22-23: “No robes al pobre, porque es pobre,
ni oprimas al humilde en las puertas.
Porque YHWH pleiteará su pleito y,
a los que los despojaron, despojará de la vida”.
Amenemope XX, 21-22: “No confundas a uno en el tribunal
para rechazar al que tiene derecho”.
XXI, 1-6: “No te inclines al hombre bien vestido
y no rechaces al que va en harapos.
No aceptes el soborno del poderoso
para privar de su derecho al débil.
Justicia [*Mâat*] es don de Dios y la da a quien quiere.
XXVI, 13-14: Dios quiere al que honra al pobre
más que al que venera al rico.

22,24: “No te juntes con hombre colérico,
ni vayas con hombre furioso”.
XI, 13: “No te hagas amigo del colérico
ni tengas trato con él”.

22,28: “No cambies las lindes antiguas
que pusieron tus padres”.
VII, 12-13: “No remuevas los linderos de los campos,
no mudes la cuerda de medir”.

23,1-2: “Cuando te sientes a comer con un gobernante,
considera bien lo que está delante de ti.
Pon un cuchillo en tu garganta,
si tienes gran apetito”
XXIII: “No comas pan delante de un noble,
ni llenes tu boca al principio.
Si te sientes satisfecho masticando en falso,
resulta un pasatiempo para tu saliva”.

Otras obras que no son instrucciones y con las que también se encuentran paralelos y conexiones son: el *Canto del Arpista*¹⁶, el *Diálogo de un desesperado con su alma*¹⁷, la *Historia del*

14. ANET 421-425; A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope. Introducción, traducción y comentario*, Marova, Madrid 1965; John Ruffle, “The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs”, *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 29-68. Véase la historia de la investigación sobre este tema en Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 6-14.

15. E. A. W. Budge, *Second Series of Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, British Museum, Londres 1923, Plates I-XIV.

16. ANET 467.

17. ANET 405-407.

*campesino elocuente*¹⁸, el *Onomasticon de Amenemope*¹⁹, etc. Entre las oraciones dirigidas a Amón, ésta que recuerda uno de los temas transversales del Antiguo Testamento y también de los Sapienciales: la protección de huérfanos y viudas: “Amón, protector del pobre. Eres el padre del huérfano, el esposo de la viuda”²⁰. Son fundamentalmente los caps. 10-31 de Proverbios los que se relacionan con esta corriente sapiencial del Antiguo Cercano Oriente, aunque no exclusivamente. A propósito del poema de Pr 8 sobre la Sabiduría, dice von Rad: “Israel no habría conseguido formular esas reflexiones sin la ayuda de la literatura egipcia”²¹. Detrás de la Sabiduría personificada de Proverbios que promete vida abundante muchos autores han visto la imagen de la diosa egipcia *Maât*, que se representaba llevando en una mano el signo *ankh* o *anj*, que simbolizaba la vida, y en la otra el cetro, símbolo del poder y las riquezas²².

Todo esto nos lleva a resituar la sabiduría israelita dentro de una corriente más amplia que tuvo su ámbito de influencia en toda la Media Luna Fértil. Una corriente sapiencial de la que Israel participó y se enriqueció aunque sin perder nunca sus rasgos propios.

3.1.2 Israel y la sabiduría popular

El *humus* donde la literatura sapiencial encontró un campo abonado para su crecimiento fue el pueblo llano que reflexionaba, aún sin saber leer ni escribir, en el misterio de la vida con sus dificultades y peligros, intentando acertar en la manera de ser feliz y prosperar en ella. Whybray²³, junto con otros autores²⁴, rechaza el origen escolar de la literatura sapiencial y cree que nunca dejó de ser propiedad del pueblo; que en cada generación hubo siempre personas que reflexionaban sobre las eternas preguntas de la vida y que luego compartían con los demás sus pensamientos y reflexiones²⁵. No parecen plausibles las tesis que dejan en manos de las escuelas de la corte todo el mérito creador de la literatura sapiencial. Antes de que los sabios intervinieran en el proceso de redacción y edición de esta sabiduría se presupone una fase oral o prelitteraria previa. O. Eissfeldt²⁶, ya en 1913, sugirió el origen popular de parte del material de Proverbios, transmitido de manera oral. Algunos hablan de, por lo menos, ocho siglos de sabiduría popular, con su *Sitz im Leben* probable en la familia²⁷, célula primordial de la sociedad y de la educación, que se fue fraguando en frases y dichos breves, ingeniosos, la mayoría agudos, otros hasta mordaces, fáciles de retener en la

18. ANET 407-410.

19. ANET 421-425.

20. José Luis Sicre Díaz, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984 Sicre, 30.

21. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 195.

22. Cf. Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids / Cambridge, 2004, 106, n. 139; 258; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine Form- und Motivesgeschichte unter Einbeziehung Ägyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT 22, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966. Otros dioses, como Ra e Isis, entre otros, también portaban la “cruz” *ankh*.

23. R. N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 99, JSOT Press, Sheffield 1990, 48-50.

24. Otros autores que piensan en el pueblo como origen de la sabiduría en su fase oral: J. J. A. Van Dijk, *La Sagesse suméro-accadienne*, Brill, Leiden 1953, 5; D. Cox, *Proverbs with an Introduction to Sapiential Books*, Michael Glazier, Wilmington, Delaware 1982, 37; W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, OTL, SCM, London 2ª ed. 1977, 31.

25. Véase R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlín/Nueva York 1974, citado en Morla, *Libros sapienciales...*, 24.

26. O. Eissfeldt, *Der Maschal...*

27. Cf. J. P. Audet, *25th International Congress of Orientalists*, I, Moscú 1960, 352-357.

memoria y de transmitir a generaciones futuras²⁸. De esta educación familiar quedan vestigios, según opinan algunos, en el tratamiento de “hijo” que recibía el “alumno-discípulo” y que perdura todavía en algunos proverbios: 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1(plural).10.20; 5,1.7(plural).20; 6,1.3.20; 7,1.24(plural); 8,32(plural); 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21 y 27,11. J.-P. Audet²⁹ y E. Gerstenberger³⁰ hicieron hincapié en la fuerza de la sabiduría oral preliteraria que se fundamentaba en la autoridad del patriarca del clan o de la tribu.

3.1.3 Los חֲכָמִים

Hay estudiosos, como von Rad, que piensan en un movimiento contrario: las enseñanzas se cultivaban al principio en círculos de sabios profesionales o חֲכָמִים y luego pasaban a ser de propiedad pública³¹. Pero ¿quiénes eran estos חֲכָמִים? La raíz חכם englobaba un amplio concepto en el Medio Oriente Antiguo, el de la “experiencia”, de tal manera que “sabía”, en términos generales, era la persona experimentada en cualquier ámbito de la vida, ya fueran actividades artesanales, oficios, ocupaciones o ramas del saber. Para Whybray “la sabiduría es, sin más, una dotación natural que algunas personas poseen en mayor grado que otras... Una inteligencia innata de tipo general”³². Pero los sabios de la corte o de las escuelas eran unas personas con unas atribuciones más concretas, aunque tampoco éstas se pueden determinar con exactitud. Su ámbito de actuación era la corte de los reyes de Judá e Israel aunque también se localizan cerca de las clases pudientes y hasta se los puede fechar antes de la monarquía. De hecho la escuela, como institución real, se conoce en Egipto y Mesopotamia desde el tercer milenio a. C. Los “sabios” en Israel serían, pues, desde los maestros de la corte, cuya función era educar a los príncipes y al funcionariado real, los maestros que educaban a los jóvenes de las clases altas, hasta los maestros populares. También había escuelas en el templo, dedicadas a la formación de los levitas. Ya formarían un cuerpo profesional o no al servicio del estado, como piensa McKane³³, los חֲכָמִים eran muy estimados en todo el Oriente Antiguo. Su fecunda actividad en Israel se remonta, en líneas generales, a la época de Salomón y del rey Ezequías. Ésta fue una época de florecimiento para la literatura sapiencial y explicaría la atribución de los libros sapienciales a la figura del “rey sabio”.

Tenemos pues, dos posturas antagónicas sobre el origen de la literatura sapiencial y, más específicamente, sobre el libro de Proverbios. Para Eissfeldt³⁴ el origen del proverbio no puede ser otro que popular. Whybray, que habla de la existencia de una literatura sapiencial en Israel previa a los reinados de David y Salomón y duda de la posibilidad de composición y compilación en la corte real, admitió, sin embargo, la labor editorial que jugó la corte real durante el reinado de Ezequías en el desarrollo de la literatura sapiencial³⁵. En el extremo

28. Véase Cl. Westermann, “Weisheit im Sprichwort” en Karl-Heinz Bernhardt (ed.), *Schalom: Studien zu Glaube und Geschichte Israels. Festschrift Alfred Jepsen*, Calwer, Stuttgart 1971, 74; Gunkel, “Die israelitische Literatur” en P. Hinneber (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*, Berlín-Leipzig 1906, 90; O. Eissfeldt, *Der Maschal...*

29. J.-P. Audet, “Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse dans le proche-orient ancien”, *Proceedings of the International Congress of Orientalists*, vol. 1, Moscú 1960, 352-357.

30. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des “apodiktischen Rechts”* (WMANT 20), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.

31. Cf. Morla, *Libros sapienciales...*, 24.

32. Whybray, *The Intellectual Tradition*, 6-7, Citado en Morla, *Libros sapienciales*, 24.

33. McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 44, SCM Press, Londres 1965.

34. Eissfeldt, *op. cit.*

35. Whybray, “Wisdom Literature in the Reigns of David and Solomon”, en T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake 1982, 19,26; “The Social World of the

opuesto, la tesis de Hermisson³⁶: el libro de Proverbios es obra exclusiva de los sabios. También von Rad piensa que, en su forma final, Proverbios se trata, esencialmente, de una sabiduría escolar³⁷. Quizás haya que resignarse a pensar, junto con McKane, que lo que conservamos de la literatura sapiencial israelita es obra de los sabios y que poco nos queda de la sabiduría popular³⁸. La tesis de Kassis, fundamentada principalmente sobre el estudio de Pr 10-31, es que “el origen de la sabiduría proverbial que se encuentra en Proverbios no se puede localizar en un único origen, ya sea la escuela, la familia, o el clan”³⁹. Para un estudio amplio y detallado sobre la discusión véase la obra de Whybray⁴⁰.

3.1.4 Un mundo ordenado

La sabiduría bíblica se manifiesta como un intento de descubrir el orden que se oculta tras los acontecimientos cotidianos. Su pretensión, transformar el caos en orden, y buscar, bajo su estructuración, el sentido de la vida. “Eso es de hecho la sabiduría: el deseo intenso de explicar y ordenar racionalmente el mundo en el que se encuentra el hombre; el deseo de conocer y fijar las leyes que rigen los sucesos de la vida humana y los fenómenos naturales”⁴¹ aunque Israel estaba lejos de conocer algo parecido al concepto griego de “cosmos” como universo ordenado. Lo que se recoge en Proverbios son reglas que se corresponden con realidades y situaciones concretas pero múltiples. La falta de estructuración temática del libro, donde los refranes y enseñanzas se suceden sin apenas orden y concierto, excepto en los caps. 1-9, responde a la realidad del pueblo de Israel, que tampoco llegó a sistematizar su enseñanza abstrayéndose de lo concreto a lo universal: “Los sabios no clasificaron las constantes que pudieron comprobar, según los diversos campos de la vida (experiencias en el ámbito de la “naturaleza”, la vida pública, la política, la educación, etc.)”⁴². La estructuración que ofrezco, resultante de una lectura atenta y holística del libro de los Proverbios bíblicos, está hecha desde nuestra cosmovisión de hombres y mujeres del s. XXI, pero los contenidos corresponden fielmente al libro hebreo de época bíblica.

A. La concepción de Dios

La sabiduría en Israel, como búsqueda de las leyes que rigen la vida diaria y mediante las cuales se mueve el universo, era un asunto puramente humano y profano. Pero detrás de esta sabiduría basada en la experiencia Israel veía inmediatamente a YHWH⁴³. Dios, en el programa sapiencial, es el Altísimo: está por encima del hombre en cuanto que es su Creador, por eso es el único que conoce verdaderamente el interior del ser humano con sus pensamientos e intenciones más ocultos. Dios trascendente e inmanente porque es su

Wisdom Writers” en R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 236.

36. H. J. Hermisson, *op. cit.*

37. Cf. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 24-25.

38. Véase McKane, *Proverbs...*, 22-23; L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 49.

39. Riad Aziz Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Brill, Leiden/New York/Köln 1999, 24: “no single setting, school, family, or clan should be regarded as the origin of proverbial wisdom that is found in Proverbs”.

40. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 18-32.

41. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, I*, Sígueme, Salamanca 1976³, 505.

42. *Id.*, 516.

43. Cf. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, I*, 517.

voluntad y sus designios los que se llevan a cabo, más allá de los esfuerzos humanos. Por eso a Él se le debe la honra, y la mejor actitud hacia él, la más sabia, es el temor reverencial.

El Creador

En el libro de los Proverbios hebreos Dios se manifiesta como el Creador del mundo y de los seres humanos. Esta concepción teológica, que se sitúa en consonancia con el resto de la literatura bíblica, no constituye un fin en sí mismo: el foco de atención suele ser la sabiduría o la enseñanza sapiencial⁴⁴. Como en el poema de Pr 8, en el que se hace remontar a la Sabiduría al acto creador de Dios, o en 3,19-20 donde se representa a YHWH creando cielo y tierra por medio de la Sabiduría. Es el Hacedor (עֹשֶׂה) de tierra y campos (8,26a); el que aseguró los cielos y trazó un horizonte sobre la faz del abismo (8,27); el que asentó las nubes en lo alto y afirmó las fuentes del océano (8,28); fijó al mar su límite y trazó los cimientos de la tierra (8,29). Por ello, es el responsable del orden de la creación, que se sostiene mediante su sabiduría: “YHWH, con su sabiduría fundó la tierra; afirmó los cielos con su entendimiento” (3,19). “Ya la sabiduría más antigua, basada en datos de experiencia, habla frecuentemente de Dios como Creador”⁴⁵. Es el Hacedor del ser humano, de todos, ricos y pobres: “Hacedor de todos, YHWH (עֹשֶׂה כָּל־יְהוָה)” (22,2); especialmente del pobre (14,31; 22,12); es el que creó al hombre con sus facultades: “El oído que oye y el ojo que ve, YHWH los hizo a los dos” (20,12). ¿Qué pueden tener en común opresor y oprimido? Que a ambos los creó y sostiene el Creador, “los ojos de ambos alumbra YHWH” (29,13). En su poder, todo lo ha hecho sabiamente, hasta el malvado tiene su finalidad (16,4). Todo está ordenado según su voluntad.

Dios trascendente e inmanente

Aunque nunca se le denomine עֶלְיוֹן, detrás de muchos de los proverbios subyace la concepción de un Dios trascendente, que está por encima del ser humano, observando sus acciones: “Los ojos de YHWH están en todo lugar mirando a malos y buenos” (15,3). Todo está patente ante sus ojos, especialmente los caminos del hombre (5,21), es decir, su comportamiento (cf. 24,12). Él es su Creador, por eso los corazones están al descubierto ante él: si hasta “el *Šeol* y el Abadón están delante de YHWH, ¡cuánto más los corazones de los hombre” (15,11). La finalidad de estos proverbios es orientar la conducta humana hacia el bien ya que ésta siempre está al descubierto ante Dios. Pero el Dios trascendente, al que nada ni nadie se le oculta, es también el Dios inmanente, que pone por obra su voluntad en la tierra. El mismo sentido que el refrán castellano: “El hombre propone pero Dios dispone” tiene el proverbio de 19,21: “Muchos proyectos en el corazón del hombre pero la decisión de YHWH es la que permanece”. Son varios los proverbios que contraponen los planes del hombre con la voluntad de Dios, que es la que prevalece y se pone por obra: “El corazón del hombre traza su camino, pero YHWH dirige sus pasos” (16,9). Con un símil militar, se advierte que por mucho que se apareje el caballo para el combate, la victoria viene de YHWH (21,31), de ahí que la mejor opción sea, como dice el Sal 20,8: “Unos confían en sus carros, otros en su caballería; nosotros invocamos el nombre del Señor”. Es el que pone por obra los pensamientos que se le encomiendan (16,3). Hasta el corazón del rey, la máxima autoridad terrena, sus planes e intenciones, están en manos de Dios, y los orienta hacia su voluntad (21,1). Él está por encima porque es el Hacedor de todo y de todos, pero está muy presente en

44. Cf. Waltke, *op. cit.*, 68-69.

45. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 194.

la tierra porque es Él el que rige los destinos de poderosos y pobres, de justos e injustos: “De YHWH son los pasos del hombre, ¿cómo conocerá el ser humano su camino?” (20,24). Él está detrás de las elecciones más personales: la mujer no se elige, sino que se halla (18,22), sobre todo si es prudente, porque es un don de Dios (19,14). Hasta en las decisiones más pequeñas se inmiscuye este Dios que parece corregir, según su voluntad, el trayecto de las suertes que se echan en el *efod*⁴⁶: “En el regazo se echan las suertes, pero de YHWH, toda decisión” (16,33). Ni de sus propias palabras es dueño el ser humano: en el trayecto que va del pensamiento, que en la mentalidad hebrea radicaba en el corazón, a la boca, Dios interviene corrigiendo la respuesta: “Del hombre, los planes del corazón; de YHWH, la respuesta de la lengua” (16,1).

El único Sabio, Dador de sabiduría

En proverbios dispersos se encuentra la misma doctrina que el Sirácida desarrollará teológicamente en un solo pasaje, a saber, que Dios es el único Sabio, que la sabiduría es un don suyo que se encuentra presente en la creación y que regala, especialmente, a los que le temen: “La raíz de la sabiduría, ¿a quién se reveló? La destreza de sus obras, ¿quién la conoció? Uno solo es sabio, temible en extremo; está sentado en su trono. El Señor en persona la creó, la conoció y la midió, la derramó sobre todas sus obras; la repartió entre los vivientes, según su generosidad; se la regaló a los que le temen” (Sir 1,5-10). A Dios se le presenta en el libro de Proverbios con mucha frecuencia como el dador de la Sabiduría. La adquisición de la sabiduría no es el resultado del esfuerzo humano sino que se presenta como un don de Dios “para los que la buscan” (8,17). Para algunos exegetas, entre ellos Martin Noth⁴⁷ y von Rad, “los textos que hablan expresamente de la sabiduría como de un don especial del Señor pertenecen sin género de duda a un período más bien reciente”⁴⁸. La sabiduría que da Dios está lejos del pretencioso y autosuficiente saber humano; nadie puede creerse sabio porque el único Sabio, es YHWH, como dice el Sirácida: “Uno solo es sabio” (Sir 1,7). Ante la sabiduría de Dios, que se impone como límite a la sabiduría humana, la mejor actitud posible es la humildad, el “sólo sé que no sé nada” socrático. En Proverbios se contrapone con frecuencia el comportamiento necio de los soberbios, que desagrada a YHWH, y el talante humilde del que sabe que “el conocimiento del propio límite es la forma básica y superior de sabiduría”⁴⁹: “Abominación para YHWH todo altanero de corazón (גִּבְהֹרֹת לֵב), ciertamente que no quedará impune” (16,5). “¿Has visto al hombre sabio a sus ojos? [Cabe más] esperanza del necio que de él” (26,12). Los soberbios se manifiestan como los que se apoyan en su propias fuerzas, especialmente en su inteligencia: “El que confía en su propio corazón es tonto, pero el que camina en sabiduría, ese se salvará”, en 28,26. “La casa de los soberbios (גִּבְהֹרֹת) demolerá YHWH” (15,25a). La actitud contraria, la sabia humildad ante el Sabio por excelencia la expresan varios proverbios: “Ni sabiduría, ni prudencia, ni consejo frente a YHWH” (21,30); “confía en YHWH con todo tu corazón y en tu inteligencia no te apoyes” (3,5); “no seas sabio a tus ojos; teme a YHWH y apártate del mal” (3,7). Ya hemos visto la íntima conexión que establece Proverbios entre la verdadera sabiduría y el temor de YHWH. Dios es un Maestro, un Sabio que enseña en la escuela de la vida, de ahí que se aconseje ‘no despreciar su instrucción ni sentir repugnancia por su reprensión’ (3,11). La instrucción y la corrección de Dios es para enseñanza y sabiduría de aquellos a los que ama: “Porque a quien ama, YHWH reprende, como el padre al hijo que quiere” (3,12).

46. Cf. Ex 28,30; Lv 8,8.

47. Véase M. Noth, “Die Bewährung von Salomos ‘göttlicher Weisheit’”, *VTSuppl* 3 (1995) 225ss.

48. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 77.

49. L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 30.

Las preferencias y abominaciones de Dios

Correspondiéndose con la concepción que se tenía de Dios como Creador, autor de la sabiduría y la verdad, bueno, justo, compasivo, etc., así sus predilecciones están en esta línea y desprecia las actitudes contrarias. El libro de Proverbios, tan amigo de acentuar los dos caminos, las conductas contrapuestas, lo expresa en términos de “abominación de YHWH” (תועבת יהוה, con 21 ocurrencias en TM, más de la mitad, 11, en Proverbios: 3,32; 11,1; 11,20; 12,22; 15,8.9.26; 16,5; 17,15; 20,10.23) y “su favor” (רצונו), cuatro ocurrencias en TM en oposición a תועבת יהוה, todas en Proverbios: 11,1.20; 12,22; 15,8)⁵⁰. Le agradan la pesa exacta (11,1), la integridad (11,20), la verdad (12,22), la oración de los rectos (15,8.29), el que va tras la justicia (15,9) y las palabras agradables (15,26). Abomina el fraude y la falsedad en todas sus formas: el testigo falso mentiroso (6,19), los labios y la lengua mentirosa (12,22 y 6,17), la balanza fraudulenta (11,1; 20,10.23), las pesas y medidas falsas (20,10). Desprecia la soberbia, los ojos altaneros (6,17), porque nadie puede creerse sabio ante Él: “Abominación para YHWH todo altanero de corazón” (16,5). Abomina la perversidad (11,20) y la maldad, ya sea de obra (6,18) o de pensamiento: los planes del malvado (15,26 y 6,18). Detesta el sacrificio de los impíos (15,8) y su comportamiento, simbolizado en sus caminos (15,9). Aborrece especialmente la injusticia: el que juzga injustamente condenando al justo o justificando al impío (17,5) y la violencia contra el inocente (6,17). Porque “Practicar la justicia y el derecho lo prefiere YHWH al sacrificio” (21,3). Y le desagrade la alegría que surge del mal ajeno, incluso aunque el que tropiece sea un enemigo (24,18). El Dios que así se retrata es un Dios justo y veraz, que defiende la causa de los inocentes y que es amigo de la humildad y las palabras amables.

El Redentor

En Proverbios YHWH se manifiesta como el protector de huérfanos y viudas en línea con la tradición bíblica. En 15,25 se contraponen la casa de los soberbios y la linde de la viuda. El tema de las lindes de las propiedades de huérfanos y viudas aparece en varios lugares: en 22,28 se conmina a ‘no cambiar las lindes antiguas que establecieron los padres’; parecido en 23,10: “No cambies la linde de siempre, ni entres en los campos de los huérfanos”. Es en Dt 19,14 donde se prohíbe cambiar los hitos puestos por los antepasados, ya que corresponden al reparto de la tierra que hizo Dios; en Dt 27,17 se maldice a quien lo haga. En Pr 15,25 y 23,10 se prohíbe, específicamente, mover las lindes de huérfanos y viudas, los más desprotegidos de la sociedad, que no podían defenderse del robo. Pero YHWH se declara su defensor, consolidando los hitos, al contra de lo que hace con las casas de los arrogantes, que por muy asentadas que estén, Él las derribará: “La casa de los soberbios demolerá YHWH, pero afirmará la linde de la viuda” (Pr 15,25).

Cuando se le presta al pobre, humanamente es dinero perdido, ya que probablemente no podrá devolver lo prestado. Según 19,17, Dios mismo se erige en avalista: Él restituirá lo que se le presta al pobre insolvente: “Presta a YHWH el que se apiada del pobre, y su recompensa, Él le dará”. En 22,22 dice el proverbio: “No robes al pobre, porque es pobre, ni

50. Sobre la pareja antitética véase H. D. Preuss, “Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels”, *VT* Sup 23, Brill, Leiden 1972, 134-136; R. Scoralick, *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15*, BZAW 232, De Gruyter, Berlin/New York, 1995, 76.

oprimas al humilde en las puertas”. Y continúa en el versículo 23: “Porque YHWH pleiteará su pleito y, a los que los despojaron, despojará de la vida”. Dios se proclama abogado defensor de pobres y humildes tratados con injusticia. Su sentencia-castigo, la pérdida de la vida. Entramos ya en el tema de la retribución.

El Dios que retribuye

Para el libro de Proverbios, como para los demás escritos sapienciales, el propio delito liberaba una potencia maligna que tarde o temprano se volvía contra el malhechor o su comunidad⁵¹. La retribución que cae sobre el malvado no se veía como un castigo que venía directamente de Dios, sino como una consecuencia intrínseca del propio mal que revertía sobre el pecador. Para la mentalidad bíblica, **חַטָּאת** (“pecado”) y **עוֹן** (“culpa”) designan la actitud malvada del hombre y sus consecuencias, si bien se pueden expiar “con misericordia y verdad”, según 16,6. La sabiduría proverbial llega a la conclusión de que existe un nexo intrínseco entre el acto bueno y la salvación y el acto malo y la desgracia que le seguía. En opinión de H. Gese⁵² el responsable de este dinamismo que generan las acciones humanas es YHWH, el único responsable del destino de los individuos. Para él, es correcto hablar, en cierto modo, de una retribución divina porque Dios es el que ha establecido este orden y lo controla. En Proverbios se encuentran ejemplos de esta retribución divina que se da aquí, en la tierra. En 24,12d se dice abiertamente que Él “recompensará al hombre según sus obras”. Como “YHWH abomina al perverso pero con los rectos tiene su íntima comunión” (3,32) por eso “La maldición de YHWH va a parar a la casa del impío pero la morada de los justos bendice” (3,33). Siguiendo con la metáfora de la construcción, “YHWH demolerá la casa de los soberbios pero afirmará la linde de la viuda” (15,25). Su bendición para los justos e íntegros se traduce en bienes materiales y espirituales: riqueza y alegría (10,22), vida larga (10,27), fortaleza (10,29). Él “no dejará que el justo pase hambre” (10,3). A los malvados e impíos les reserva hambre (10,3), vida corta (10,27), espanto (10,29). YHWH recompensará también el bien que se haga al enemigo, no dejando que muera de hambre o sed (25,21-22). En muchas ocasiones se deja abierto el modo concreto de la retribución divina: “El bueno alcanza el favor de YHWH pero al hombre de [malas] intenciones le condena” (12,2).

Con la concepción del Dios que retribuye las acciones humanas se puede relacionar la expresión de “pesar los corazones” aplicada a YHWH. Detrás del Dios que pesa y escruta los corazones, que aparece en distintas ocasiones (16,2; 17,3; 21,2; 24,12), hay una concepción egipcia, la del juicio de los muertos, donde se pesaba en una balanza el corazón del difunto⁵³. Según la mitología egipcia, en el inframundo, la Duat, se llevaba a cabo el juicio de Osiris en el que se juzgaba al difunto. Se le extraía el corazón, símbolo de la conciencia y la moral y Anubis lo colocaba en uno de los platillos de una balanza, haciendo de contrapeso en el otro platillo la pluma de *Maât*, que simbolizaba la Verdad y la Justicia. Un gran tribunal presidido por Osiris interrogaba al difunto sobre su conducta en vida y era Tot o Dyehuty, el dios de la sabiduría, el que actuaba como escriba anotándolo todo en una tablilla que luego entregaba a Osiris para que dictara sentencia⁵⁴. Con esta imagen detrás, es más fácil entender la idea de Proverbios de que son inútiles los esfuerzos del ser humano por justificar su conducta,

51. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I..., 324.

52. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Mohr, Tübingen 1958, 1-50.

53. Cf. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I..., 519.

54. Rafael Echevarría, *Raíces de sentido: Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*, J. C. Sáez Editor, 2006, 71-73.

queriendo mostrar que sus caminos e intenciones son puros, porque “es YHWH el que sondea los espíritus” (16,2).

El temor de YHWH

El temor de Dios es una virtud bíblica clásica que actualmente se podría traducir mejor como “respeto”, “reverencia”, “relación con Dios” u “obediencia a la voluntad divina”⁵⁵. Tanto en Proverbios como en Job y Qohelet tiene una importancia fundamental. De Job se dice, en el primer versículo del libro, que era “temeroso de Dios” (וִירָא אֱלֹהִים). Hasta YHWH lo describe así a Satanás (יָרָא אֱלֹהִים) en 1,8 y 2,3. Job concluye su “elogio de la Sabiduría” en 28,28 diciendo que “El temor del Señor es la Sabiduría”. En la conclusión del Eclesiastés, en el penúltimo versículo se dice: “Basta de palabras. Todo está dicho: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal” (Qoh 12,13). El temor de YHWH, en estos libros, al menos en su forma actual, es la llave para acceder a la sabiduría⁵⁶. Ya lo dice Proverbios: “el temor de YHWH (יִרְאַת יְהוָה) es el principio de la sabiduría” (1,7). Es la premisa, el punto de partida en este manual práctico de adquisición de la sabiduría que es el libro de Proverbios. Y lo recalca desde el principio, en la misma introducción del libro, y cerrando la sección, en 9,10a, formando un marco inclusivo⁵⁷. Es más, es la fuente donde el ser humano puede adquirir la sabiduría: “El temor de YHWH es la enseñanza de la sabiduría” (15,33a). “La idea de que la auténtica sabiduría presupone una intrínseca vinculación con el temor de Dios es uno de los principios más sólidamente anclados en la doctrina tradicional”⁵⁸. Por eso, aborrecer el conocimiento es sinónimo de no escoger el temor de YHWH (1,29). El temor de YHWH y el conocimiento de Dios se presentan como la misma cosa en 2,5: “Entonces comprenderás el temor de YHWH y encontrarás el conocimiento de Dios”. En 9,10 se establece un paralelismo sinonímico que identifica el temor de Dios con el conocimiento del Santísimo, y las dos cosas son sinónimo de sabiduría: “Principio de la sabiduría es el temor de YHWH y el conocimiento del Santísimo es inteligencia”. Porque los malvados no han entendido la justicia pero, al contrario, “los que temen a YHWH (según 28,5) lo entienden todo”. El conocimiento de Dios lleva a su temor reverencial y viceversa, la práctica de esta virtud lleva a la intimidad con Dios, ya que en el lenguaje bíblico “conocer” no es un acto puramente intelectual: “Según la Biblia, el conocimiento no se reduce al acto de inteligencia que aprehende un objeto. [...] Conocer es encontrar a alguien, no conocer es apartarlo de sí”⁵⁹. Para Proverbios se da una identificación entre conocer a Dios y temerle.

-
55. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 90; Sobre el “temor de YHWH” véase H. A. Brongers, “La Crainte du Seigneur”, *OTS* 5 (1948) 151-173; L. Derousseaux, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, París 1970; L. Alonso Schökel, “¿Temer o respetar a Dios?”, *Cultura Bíblica* 33 (1976) 21-28; H. Blocher, “The Fear of the Lord as the ‘Principle’ of Wisdom”, *TynB* 28 (1977) 3-28; D. Cox, “Fear or Conscience? *yir'at YHWH* in Proverbs 1-9”, *Studia Hierosolymitana* 3 (1982) 83-90; H. F. Fuhs, “ירא”, en G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *TDOT VI*, Eerdmans, Grand Rapids 1990, 290-315; S. Plath, citado en R. N. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, Brill, Leiden 1995, 137; A. Ayala Guijarro, “La noción de temor del Señor en Sir 1,11-30. Una disposición del corazón en la búsqueda de Dios”. Trabajo de Licenciatura UPCo Madrid 2009.
56. K. T. Aitken, *Proverbs, The Daily Study Bible*, Westminster, Philadelphia 1986, 14-15, citado en Daniel J. Estes, *Hear, my Son: Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, New Studies in Biblical Theology, 4, Apollos-Inter Varsity Press, England-USA 1997, 36.
57. Cf. Estes, *Hear, my Son...*, 35.
58. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 304.
59. X. León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, 151.

Las consecuencias éticas del respeto a YHWH son, por supuesto, “aborrecer el mal” (8,13), apartarse del mal y del pecado: “Con el temor de YHWH se aparta uno del mal” (16,6); no envidiar a los pecadores (23,17) y “caminar en rectitud” (14,2). Los beneficios que conlleva son una vida larga: “El temor de YHWH aumenta los días” (10,27) ya que “El temor de YHWH es fuente de vida para escapar de los lazos de la muerte” (14,27). La misma idea se repite en 19,23a: “El temor de YHWH es para vida”. La persona que practica el temor reverencial a Dios junto con la humildad (unidos también en 15,33) recibirá como frutos riquezas, honra y vida (22,4), que son, para la mentalidad bíblica, bendiciones de Dios en recompensa de un comportamiento justo. Otros beneficios que trae consigo son la confianza y la seguridad que encuentran en él los hijos de Dios, porque el temor de Dios es como un refugio (14,26). Finalmente, frente a la vanidad de la gracia y la hermosura, el mejor adorno de la mujer ideal, símbolo de la persona desposada con la sabiduría, según el elogio de la אִשְׁת־חַיִל en 31,10-31, es el temor del Señor, y por ello será alabada (31,30).

Las referencias explícitas a YHWH y al “temor de YHWH” localizadas en lugares estratégicos al principio y final de los capítulos, considerando el libro en su forma presente, son para A. Meinhold⁶⁰ señal de la importancia dada a Dios en los Proverbios, incluso los relacionados con la conducta humana, ya que se apunta al conocimiento de YHWH como vía de acceso para adquirir la sabiduría. Incluso en el sintagma “temor de YHWH” el peso lo llevaría YHWH, siendo el temor un término común de la literatura religiosa general.

La confianza en YHWH

Comportamiento asociado al temor de YHWH es la confianza en Él: “Confía en YHWH con todo tu corazón” (3,5a). Es la otra cara de la misma moneda. Mientras que el miedo es una trampa en la que cae el ser humano, “el que confía en YHWH estará protegido”. (29,25). Su Nombre es como una torre de fortaleza (18,10) en la que refugiarse. Los mayores beneficios provienen de la fe y el descanso en Dios: “El que confía en YHWH prosperará” (28,25) y “el que confía en YHWH es feliz” (16,20). La sabiduría israelita ha transmitido, de generación en generación, que el único que puede salvar, el dador de la vida y la muerte es el Señor, por eso guardar en el corazón la sabiduría y las palabras de los sabios lleva a la confianza en YHWH: “Inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios y aplica tu corazón a mi enseñanza. Porque grato es que las guardes en tus entrañas y que estén a una sobre tus labios. Para que esté en YHWH tu confianza te las hago saber hoy también a ti” (22,17-19). En los momentos de persecución, la confianza en YHWH se presenta como el único camino ante el mal de los enemigos, por encima de la venganza: “No digas: “devolveré el mal”; confía en YHWH y te salvará” (20,22).

B. La Sabiduría

Bastarán unos pocos ejemplos para evidenciar la influencia de las culturas circundantes en el libro de Proverbios.

60. Cf. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 139-140.

Presentación

El libro de Proverbios se abre, en su primera página con un preámbulo programático de estilo solemne, fechado en época post-exílica, donde se anuncia el contenido del libro y su proyecto sapiencial (Pr 1,1-7):

¹ מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן-דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:
² לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר לְהַבִּין אֲמָרֵי בִינָה:
³ לִקְחַת מוֹסֵר הַשֶּׁכֶל צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמִיִּשְׁרִים:
⁴ לָתֵת לַפְתָּאִים עֲרֻמָּה לְנֶעַר דַּעַת וּמִזְמָה:
⁵ יִשְׁמַע חָכָם וַיֹּסֶף לָקַח וְנָבוֹן תַּחְבֻּלוֹת יִקְנֶה:
⁶ לְהַבִּין מִשְׁלַל וּמְלִיצָה דְּבָרֵי חֲכָמִים וְחִידוֹתָם:
⁷ יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דַּעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר אֲוִילִים בָּזוּ:

1. Proverbios de Salomón, rey de Israel, hijo de David,
2. para conocer la sabiduría y la instrucción,
para comprender los discursos de inteligencia,
3. para adquirir instrucción prudente,
justicia, equidad e integridad,
4. para dar a los inmaduros, sagacidad,
al joven, experiencia y reflexión.
5. Oyéndolo, el sabio aumentará su saber,
el inteligente adquirirá destrezas,
6. para comprender proverbio y refrán,
máximas de los sabios y sus enigmas.
7. El temor de YHWH es el principio de la experiencia;
la sabiduría y la instrucción los insensatos desprecian.

En estos primeros versículos de Proverbios una diversidad de términos acompañan a la sabiduría (חֲכָמָה) como si de un peculiar cortejo se tratara; aparece acompañada de sus damas y todas forman una sola corte: la de la reina desposada con el rey sabio, Salomón, que aparece en el título mismo del libro. Estas nobles acompañantes son la instrucción (מוֹסֵר), la inteligencia (בִּינָה), la sagacidad (עֲרֻמָּה), el conocimiento (דַּעַת) y la discreción o reflexión (מִזְמָה).

Vocabulario

Esta sucesión de palabras es más bien una acumulación de tipo sinonímico que ayuda a describir, en conjunto, a la sabiduría. No son términos precisos y delimitados, sino facetas o caras de una misma realidad poliédrica. Por eso en distintas ocasiones se da esta sucesión de términos, relacionada con el recurso del paralelismo, tan del gusto del lenguaje hebreo: “Para conocer la sabiduría y la instrucción, para comprender los discursos de inteligencia” (1,2); “Adquiere verdad y no la vendas, sabiduría, instrucción e inteligencia” (23,23). Porque ni en Proverbios, ni en la literatura sapiencial, hay un término único y específico para referirse a la sabiduría. Hay un vocabulario especialmente rico para referirse a ella. La palabra genérica

חֶכְמָה, y su plural mayestático para algunos⁶¹ o forma cananea para otros⁶², חֶכְמוֹת, con un total de 43 ocurrencias en Proverbios, es la más usual: 1,2.7.20; 2,2.6.10; 3,13.19; 4,5.7.11; 5,1; 7,4; 8,1.11.12; 9,1.10; 10,13.23.31; 11,2; 13,10; 14,1.6.8.33; 15,33; 16,16; 17,16.24; 18,4; 21,30; 23,23; 24,3.7.14; 28,26; 29,3.15; 30,3; 31,26. Para von Rad, no se trataría de un término corriente utilizado en el lenguaje cotidiano; sería más bien una palabra técnica del lenguaje sapiencial que los maestros buscaron como equivalente a la egipcia *maât*⁶³. דַּעַת (el conocimiento que es fruto de la experiencia) es muy frecuente también: 1,4.7.22.29; 2,5.6.10; 3,20; 5,2; 8,9.10.12; 9,10; 10,14; 11,9; 12,1.23; 13,16; 14,6.7.18; 15,2.7.14; 17,27; 18,15; 19,2.25.27; 20,15; 21,11; 22,12.17.20; 23,12; 24,4.5; 29,7; 30,3. בִּינָה (“inteligencia”) y תְּבוּנָה (“comprensión”), de la misma raíz, aparecen en 1,2; 2,3.8; 3,5; 4,1.5.7; 7,4; 8,14; 9,6.10; 16,16; 23,4.23 y 30,2, la primera, y en 2,2.3.6.11; 3,13.19; 5,1; 8,1; 10,23; 11,12; 14,29; 15,21; 17,27; 18,2; 19,8; 20,5; 21,30; 24,3 y 28,16, la segunda. Otra palabra importante es מוֹסֵר (“instrucción”): “Aférrate a la instrucción y no la sueltes; consévala, porque ella es tu vida” (4,13). Se encuentra en 1,2.3.7.8; 3,11; 4,1; 5,12.23; 6,23; 7,22; 8,33; 10,17; 12,1; 13,1.18.24; 15,5.10.32.33; 16,22; 19,20.27; 22,15; 23,12.13.23; 24,32. Esta educación en la sabiduría de la vida, que suele llevar consigo la corrección, viene del padre en 1,8; 4,1; 13,1.24; 15,5; y también de Dios en 3,11; 15,33. La instrucción lleva a la sabiduría (8,33); incluso más, se identifica con ella (12,1; 19,27). La edad ideal para recibir esta educación es la niñez o la juventud: “No le quites al muchacho la corrección” (23,13). Véase también 22,15. מִזְמָה (“discreción”) es el saber que reflexiona antes de la acción. Se encuentra en 1,4; 2,11; 3,21; 5,2; 8,12; fuera de la sección 1-9, מְזֻמוֹת tiene un sentido eminentemente negativo, refiriéndose a los planes y propósitos que maquinan los malvados antes de actuar (12,2; 14,17; 24,8). La עֲרָמָה (“sagacidad” o “astucia”), precede también a la actuación: 1,4; 8,5.12. “Yo, la sabiduría, habito con la sagacidad (עֲרָמָה) y el saber reflexivo (מְזֻמוֹת) he hallado” (8,12).

Discursos

A partir del último tercio del s. XX numerosos autores se adentran en el estudio del origen de la figura de la Sabiduría que aparece súbitamente en el libro de Proverbios y que tiene un papel preponderante en los capítulos 1-9, al contrario de lo que ocurre a partir del capítulo 10. Existe una amplísima bibliografía sobre el tema a la cual remito⁶⁴. La sabiduría personificada, que habla en primera persona (אֲנִי-חֶכְמָה), resulta extraña a la fe yahvista. Se han encontrado relaciones e influencias entre algunas divinidades y la Sabiduría personificada bíblica. B. Lang⁶⁵ ha visto la figura de una diosa israelita detrás de la Sabiduría personificada. Se trata de אֲשֵׁרָה, que aparece en Dt 16,21; 1 R 21,3; 23,15 y a la que, según los textos bíblicos, se la representaba con objetos de madera (Jc 6,26). Otros han querido descubrir a la *Maât* faraónica⁶⁶. En Pr 3,16, por ejemplo se dice de la Sabiduría: “Abundancia de días en su mano derecha; en su izquierda, riqueza y gloria”. Según estos autores, podría tener relación con la

61. Joüon-Muraoka, § 88Mk.o singular de tipo fenicio, véase L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 164.

62. *Biblia de Cantera-Iglesias*, pág. 739.

63. Cf. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 195.

64. Cf. J.-N. Aletti, “Sédution et parole en Proverbes I-IX” *VT* 17 (1977), 129-144; Camp, *Wisdom and the feminine...*; Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*

65. Bernhard Lang, “Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en Pr 1 à 9”, *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (Lectio divina 160) Cerf, Paris 1995, 61-97.

66. Esta teoría, avalada por Ch. Kayatz, fue retomada por Asman y Von Raad. Véase Nili Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130), Vandenhoeck & Ruprecht, Frigourg - Göttingen 1993, especialmente 267-269.

representación común de *Maât*, que llevaba en una de sus manos el símbolo de la vida y en la otra el cetro, símbolo de poder y prosperidad⁶⁷.

En el conjunto del libro de Proverbios, en su forma actual, esta Sabiduría tiene forma femenina (es de género femenino *חֵכְמָה*) y se representa como una joven o una dama a la que el discípulo puede amar o rechazar: “Di a la sabiduría: ‘eres mi hermana’ ” (7,4); “El que ama a la sabiduría [...]” en 29,3 es como el que ama a su esposa porque en el estico b se opone al “que se junta con prostitutas”. Se muestra como una antítesis de doña Locura (los dos banquetes en 9,1-12 vs. 9,13-18).

Primer discurso de la Sabiduría: 1,20-33

20 חֲכָמוֹת בַּחוּץ תִּלְנָה בְּרַחֲבוֹת תֵּתֵן קוֹלָהּ:
 21 בְּרֹאשׁ הַמַּיִוֹת תִּקְרָא בִּפְתָחַי שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָה תֹאמַר:
 22 עַד-מָתַי פְּתִים תִּאֱהָבוּ פֶתִי וְלֹצִים לְצוֹן חֲמָדִי לָהֶם וְכִסְיֵיהֶם יִשְׁנְאוּ-דַּעַת:
 23 תָּשׁוּבוּ לְתוֹכַחְתִּי הִנֵּה אֲבִיעָה לָכֶם רוּחִי אוֹדִיעָה דְּבָרִי אֶתְכֶם:
 24 יַעַן קָרָאתִי וַתִּמְאַנּוּ נְטִיתִי יָדִי וְאִין מִקְשִׁיב:
 25 וַתִּפְרְעוּ כָל-עֲצָתִי וַתוֹכַחְתִּי לֹא אֲבִיתֶם:
 26 גַּם-אֲנִי בְּאִידְכֶם אֲשַׁחֵק אֲלַעַג בְּבֹא פִּיכֶם:
 27 בְּבֹא (כְּשֹׂאוֹה) [כְּשׂוֹאָה] פִּיכֶם וְאִידְכֶם כְּסוּפָה יֵאָתֶה
 בְּבֹא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצוּקָה:
 28 אֲזִי יִקְרָאֲנִי וְלֹא אֶעֱנֶה יִשְׁחַרְנֵנִי וְלֹא יִמְצָאֲנִי:
 29 תַּחַת כִּי-שְׁנָאוּ דַּעַת וִירָאֵת יְהוָה לֹא בָחֲרוּ:
 30 לֹא-אָבוּ לַעֲצָתִי נֶאֱצוּ כָל-תוֹכַחְתִּי:
 31 וַיֹּאכְלוּ מִפְּרֵי דֶרֶכָם וּמִמְעַצְתֵּיהֶם יִשְׁבְּעוּ:
 32 כִּי מִשׁוֹבֵת פְּתִים תִּהְרָגֻם וּשְׁלוֹת כְּסִילִים תֹּאבְדֻם:
 33 וְשָׁמַע לִי יִשְׁכֹּן-בְטֶחַח וְשִׁאֲנָן מִפֶּחַח רָעָה:

20. La Sabiduría afuera pregonaba,

en las calles da voces,

21. en mitad del bullicio clama,

en las entradas de las puertas de la ciudad pronuncia sus palabras:

22. “¿Hasta cuándo, inmaduros, amaréis la inmadurez,

y los insolentes desearéis para vosotros la insolencia

y los necios odiaréis el saber?

23. Volveos hacia mi reprensión.

He aquí que os comunicaré mi espíritu,

os haré saber mis palabras.

24. Porque llamé y os resististeis;

extendí mi mano y no hubo quien atendiera.

25. Despreciasteis todo consejo mío

67. Cf. AA. VV., *Egyptian Religion: The Last Thousand Years, I. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters Publishers, Louvain 1998, 786-787.

y mi reprensión no quisisteis.

26. *También yo me reiré en vuestra calamidad,
me burlaré cuando llegue vuestro terror.*

27. *Cuando llegue, como torbellino, vuestro terror,
y vuestra calamidad, como huracán llegue;
cuando vengan sobre vosotros tribulación y desgracia.*

28. *Entonces me llamarán y no responderé;
me buscarán por la mañana y no me hallarán.*

29. *Porque han aborrecido la ciencia
y no escogieron el temor de YHWH.*

30. *No quisieron mi consejo,
despreciaron toda reprensión mía.*

31. *Comerán del fruto de su camino
y de sus planes se saciarán.*

32. *Porque el descarrío de los inmaduros los matará
y la tranquilidad de los insensatos los perderá.*

33. *El que me escuche, vivirá tranquilo
y estará en paz, sin temor al mal.*

Este primer discurso de la sabiduría se encuentra a continuación de la instrucción del padre al hijo sobre las malas compañías en 1,8-19. Después de una breve introducción interviene la Sabiduría hablando en primera persona, con un discurso duro y amenazante, resultado de un rechazo previo de sus palabras, ausente del texto. ¿Quién es esta misteriosa figura? Algunos autores han visto en ella al maestro que instruía a su hijo en versículos precedentes. Representaría, según exegetas como Lang⁶⁸, a la enseñanza tradicional en el antiguo Israel que tenía lugar en espacios públicos y abiertos. Sin embargo, la ausencia de alumnos en el pasaje, la dureza del discurso y su estilo retórico llevan a desestimar esta hipótesis. Más acertada parece la opinión de quienes relacionan la Sabiduría personificada con el movimiento profético. En la introducción previa al discurso se dice de ella que está apostada en las puertas de la ciudad (שַׁעְרִים), en los lugares de paso, plazas y calles, para atraer la atención de viandantes y ciudadanos. No se sitúa ni en la sinagoga, ni en el templo. No proclama su discurso en un ámbito religioso, sino en el cotidiano ir y venir del pueblo. Como se dice también en Sir 24,1: “La Sabiduría hace su propio elogio, en medio del pueblo se gloria”. También Jeremías se sitúa en los lugares frecuentados por el pueblo, donde se reúne para hablar, comerciar, establecer justicia: las puertas: “Así me dijo YHWH: ve y colócate a la puerta (בִּשְׁעָר) de Los Hijos del Pueblo, por la que entran y salen los reyes de Judá, y también en todas las puertas (וּבְכָל שַׁעְרֵי) de Jerusalén” (Jer 17,19). Hay, por lo demás, un lenguaje común del discurso de la Sabiduría con el corpus profético⁶⁹: el “hasta cuándo” (עַד-מָתַי)⁷⁰, muy frecuente en Jeremías; el reproche por el rechazo a la llamada de Pr 1,24 es similar en Is 65,12 y 66,4; el “también yo” (גַּם-אֲנִי) del v. 26 que introduce un anuncio de venganza aparece en Is 66,4, en un pasaje de tono análogo: “También yo escogeré para ellos desgracias y les traeré lo que temen; porque llamé y nadie respondió; hablé y no me escucharon [...]”. Se encuentra igualmente en Jer 4,12; 31,37; Ez 5,8; 20,23; 24,9 y Os 4,6. El anuncio de la catástrofe futura comparada con un torbellino o huracán del v. 27 está también en Jer 23,19 y 30,23; los reproches por las apostasías (מְשׁוּבָת), v. 32, son comunes también en los profetas

68. Cf. B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess redefined*, Pilgrim Press, New York 1986.

69. Léase, a este respecto, M., Gilbert, “Le discours menaçant de Sagesse en Proverbes 1,20-33” en *Storia e Tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia 1991, 99-119.

70. Véase Is 6,11; Jer 4,14.21; 12,4; 13,27; 23,26; 31,22; 47,5; Dn 8,13; Os 8,5; Hab 2,6; Zac 1,12.

(Jer 2,19; 3,22; 14,7; Os 11,7; 14,5). Pero la Sabiduría se sitúa más allá de las conexiones con los profetas y su forma de actuar y hablar. El vocabulario que utiliza, además, es también propio del género sapiencial. Los inmaduros e ingenuos (פְּתִים) a los que dirige su discurso, y sobre todo los necios (כְּסִילִים), son característicos de este tipo de literatura. El suyo es un discurso que recuerda al *rit* profético, pero que se diferencia de éste en que no habla en nombre del Señor –“oráculo del Señor” (נְאֻם יְהוָה)⁷¹–, sino en nombre propio, por eso tiene mayor autoridad que los profetas. Más bien son los sabios los que se asemejan a los profetas, transmitiendo el mensaje de la Sabiduría como los profetas transmiten el de Dios.

Segundo discurso de la Sabiduría: 8

- 1 הֲלֹא-חֲכָמָה תִּקְרָא וְתִבּוֹנָה תִּתֵּן קוֹלָהּ:
- 2 בְּרֹאשׁ-מְרוֹמִים עַל־דֶּרֶךְ בַּיִת נְתִיבוֹת נִצְבָּה:
- 3 לִיד-שְׁעָרִים לְפִי-קָרַת מְבוֹא פְתָחִים תִּרְנָה:
- 4 אֲלֵיכֶם אִישִׁים אֲקָרָא וְקוֹלִי אֶל-בְּנֵי אָדָם:
- 5 הִבִּינוּ פְתָאִים עֲרֻמָּה וְכִסְיִלִים הִבִּינוּ לֵב:
- 6 שְׁמְעוּ כִּי-נִגִּידִים אֲדַבֵּר וּמִפֶּתַח שִׁפְתֵי מִיֹּשְׁרִים:
- 7 כִּי-אִמֶּת יִהְיֶה חֲכִי וְתוֹעֵבֶת שִׁפְתֵי רָשָׁע:
- 8 בְּצֹדֶק כָּל-אֲמָרֵי-פִי אֵין בָּהֶם נִפְתָּל וְעִקְשׁ:
- 9 כָּל־נִכְחִים לַמִּבִּין וַיִּשְׁרִים לְמִצְאֵי דַעַת:
- 10 קָחוּ-מוֹסְרֵי וְאֶל-כֶּסֶף וְדַעַת מַחְרוּץ נִבְחָר:
- 11 כִּי-טוֹבָה חֲכָמָה מִפְּנִינִים וְכָל-חֲפָצִים לֹא יִשׁוּבָהּ:
- 12 אֲנִי-חֲכָמָה שִׁכְנֹתִי עֲרֻמָּה וְדַעַת מְזֻמּוֹת אֲמַצָּא:
- 13 יִרְאֵת יְהוָה שְׁנֹאת רָע גָּאָה וְגֵאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תִהְפְּכוֹת שְׁנֹאתִי:
- 14 לִי-עֵצָה וְתוֹשִׁיָּה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה:
- 15 בִּי מַלְכִּים יִמְלְכוּ וְרוֹזְנִים יַחֲקֻּצוּ צֶדֶק:
- 16 בִּי שָׂרִים יִשְׁרוּ וְנֹדִיבִים כָּל-שִׁפְטֵי צֶדֶק:
- 17 אֲנִי (אֱהִבִּיהָ) [אֱהָבִין] אֶהָב וּמִשְׁחִרִי יִמְצָאֵנִי:
- 18 עֲשֵׂר-וְכָבוֹד אֲתִי הוֹן עֲתֵק וְצֹדֶקָה:
- 19 טוֹב פְּרִי מַחְרוּץ וּמִפֹּז וְתִבּוֹאֲתִי מִכֶּסֶף נִבְחָר:
- 20 בְּאַרְח־צֹדֶקָה אֶהְלֵךְ בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מִשְׁפָּט:
- 21 לְהִנְחִיל אֶהְבִּי יֵשׁ וְאַצְרִחֶיהֶם אֶמְלֹא:
- 22 יְהוָה קִנְנִי רֹאשִׁית דְּרָכּוֹ קָדָם מִפְּעֻלִּי מֵאֵז:
- 23 מֵעוֹלָם נִסְכָּתִי מִרֹאשׁ מִקְדָּמִי-אֶרֶץ:
- 24 בְּאֵין-תִּהְיֶה מוֹת חוֹלְלֹתִי בְּאֵין מַעֲיֵנוֹת נִכְבְּדֵי-מִים:
- 25 בְּטָרֶם הָרִים הִטְבְּעוּ לִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלְלֹתִי:
- 26 עַד-לֹא עָשָׂה אֶרֶץ וְחוֹצוֹת וְרֹאשׁ עֲפָרוֹת תִּבֵּל:

71. Encontramos esta típica fórmula profética en Isaías (Is 1,24; 3,15; 14,22-23; 17,3, etc.), Jeremías (Jer 1,8.15.19, etc.), Ezequiel (Ez 5,11; 11,8.21, etc.) y Amós (3,13; 4,15, etc.).

27 בְּהִכִּינוּ שָׁמַיִם וְשָׁם אֲנִי בָּחוּקוֹ חֹג עַל-פָּנַי תְּהוּם:
 28 בְּאַמְצוֹ שְׁחָקִים מִמֶּעַל בְּעֶזְזוֹ עֵינֹת תְּהוּם:
 29 בְּשׁוֹמוֹ לַיִם חָקוֹ וַיִּמָּסֵךְ לֹא יַעֲבִרוּ-פִּיו בָּחוּקוֹ מוֹסְדֵי אֶרֶץ:
 30 וַאֲהִיָּה אֶצְלוֹ אֱמוּנָה וַאֲהִיָּה שְׁעָשְׂעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָהּ לִפְנֵי בְּכָל-עַתָּה:
 31 מִשְׁחָקָהּ בְּתַבֵּל אֶרְצוֹ וְשְׁעָשְׂעִי אֶת-בְּנֵי אָדָם:
 32 וְעַתָּה בָּנִים שְׁמַעוּ-לִי וְאַשְׁרֵי דְרָכֵי יִשְׁמְרוּ:
 33 שְׁמַעוּ מוֹסֵר וַחֲכָמוֹ וְאַל-תִּפְרְעוּ:
 34 אֲשֶׁר־י אָדָם שְׁמַע לִי לִשְׁקֹד עַל-דִּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזֻזֹת פֶּתָחַי:
 35 כִּי מִצָּאִי (מִצָּאִי) חַיִּים וַיִּפְקֹ רָצוֹן מִיְּהוָה:
 36 וַחֲטָאִי חֲמָס נִפְשׁוֹ כָּל-מִשְׁנָאִי אֶהְבּוּ מוֹת:

1. ¿Acaso la Sabiduría no llama
y alza su voz el entendimiento?
2. En la cumbre de las colinas, junto al camino,
en la encrucijada de los caminos se apostea.
3. Junto a las puertas, ante la ciudad,
en la entrada de los portales da voces:
4. “¿A vosotros, hombres, llamo!
Mi voz para los hijos de Adán.
5. Entended, inmaduros, la sagacidad,
y los necios, aprended cordura.
6. Escuchad, porque voy a decir cosas excelentes
y mis labios se abren [diciendo] cosas rectas.
7. Porque mi boca dice la verdad
y abominación de mi boca, la impiedad.
8. Justas todas las palabras de mi boca;
no hay en ellas cosa torcida o perversa.
9. Todas ellas con correctas para quien entiende
y rectas para los que han hallado el conocimiento.
10. Tomad mi instrucción y no la plata;
el conocimiento antes que el oro escogido.
11. Porque es mejor la sabiduría que las perlas
y todas las joyas no la igualan.
12. Yo, la Sabiduría, habito con la sagacidad
y el saber reflexivo he hallado.
13. Temor de YHWH es aborrecer el mal;
la soberbia, la arrogancia, el mal camino
y la boca perversa aborrezco.
14. Míos son el consejo y la intuición;
mía la inteligencia y la fuerza.
15. Por mí reinan los reyes
y los magistrados administran justicia.
16. Por mí los príncipes gobiernan
y los gobernantes, todos los jueces justos.
17. Yo amo a los que me aman
y los que me buscan me encuentran.
18. Riquezas y gloria conmigo;

hacienda duradera y honradez,
 19. *Mejor es mi fruto que el oro y que el oro puro,*
y mi ganancia mejor que la plata escogida.
 20. *Por la vereda de la justicia camino,*
por medio de las sendas del derecho,
 21. *para hacer que los que me aman hereden un patrimonio*
y colmar sus tesoros.
 22. *YHWH me creó al principio de su camino;*
antes de sus obras, desde antiguo.
 23. *Desde la eternidad fui establecida,*
desde el comienzo, desde los orígenes de la tierra.
 24. *Cuando aún no existían los océanos fui engendrada,*
cuando todavía no había fuentes abundantes de agua.
 25. *Antes que las montañas se hubiesen asentado,*
antes que las colinas, fui engendrada.
 26. *Todavía no había hecho tierra, ni campos,*
ni el polvo primordial del mundo.
 27. *Cuando asentaba los cielos, allí estaba yo,*
cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo,
 28. *cuando aseguró las nubes en lo alto,*
cuando afirmó las fuentes del océano,
 29. *cuando fijó al mar su límite para que las aguas no transgredieran su mandato,*
cuando trazó los cimientos de la tierra.
 30. *Junto a Él estaba yo como artífice*
y era su delicia cada día,
jugando ante Él en todo momento,
 31. *jugueteando con su globo terráqueo;*
mis delicias, con los hijos de Adán.
 32. *Abora, hijos, escuchadme:*
bienaventurados los que guardan mis caminos.
 33. *Escuchad la corrección, sed sabios*
y no la descuidéis.
 34. *Feliz la persona que me escucha,*
velando a mis puertas cada día,
guardando las jambas de mis entradas.
 35. *Porque quien me halla, ha hallado la vida*
y alcanza el favor de YHWH.
 36. *Pero el que me ofende, se perjudica a sí mismo*
y todos los que me odian, aman la muerte”.

En su segundo discurso la Sabiduría comienza su propuesta sapiencial con un exordio casi retórico en el que llama la atención de los hombres en mitad de sus quehaceres cotidianos (se aposta en la encrucijada de caminos y a las puertas de la ciudad), exhortándoles a acoger sus palabras rectas y verdaderas. Siguiendo con lo que podríamos identificar como *argumentatio* justifica su programa remontando su existencia y su misión “al principio”, cuando Dios la creó antes que sus demás obras y ella estaba a su lado como jugando y sus delicias estaban con los hijos de los hombres. Finalmente concluye prometiendo felicidad y vida, ella que es la causante del orden del cosmos y de la sociedad. Sin embargo la Sabiduría no presenta su programa; lo anuncia, lo justifica y promete bendiciones a quienes lo sigan pero no lo explicita. Y es que Pr 1 y 8 no son sino prólogos a la tradición sapiencial de Israel que sigue en los

capítulos siguientes y que la Sabiduría primogénita de Dios asume como propia. La que se prologa es una sabiduría humana y a la vez divina.

La Sabiduría no se reduce al ámbito del pensamiento (“El saber reflexivo he hallado” -v. 12b-; “Míos son el consejo [...]; mía la inteligencia [...] -v. 14-), ni tampoco al de la acción (“Por la vereda de la justicia camino, por medio de las sendas del derecho” -v. 20-). Tiene también una proyección moral: es un modo de actuar correctamente con respecto al querer de Dios: “Temor de YHWH es aborrecer el mal; la soberbia, la arrogancia, el mal camino y la boca perversa aborrezco” (v. 13). Según el texto, “Por mí los príncipes gobiernan, y los gobernantes, todos los jueces justos” (8,16). Esta Sabiduría que se autopresenta con valores intelectuales, prácticos y morales, parece que está al lado de los gobernantes al modo de una “consejera real”. Esto podría indicar, en opinión de algunos autores, un momento histórico en el que el gobierno del país era bien aceptado por el pueblo. Von Rad habla de una datación preexílica, quizás en tiempos del rey Josías, mientras que Gilbert piensa en el reinado de Ciro.

Es posible ver en el desarrollo del discurso donde la Sabiduría se legitima hablando de su relación con Dios (8,22-31) una comparación de ésta con una niña. La expresión יְהוָה קָנָנִי (v. 22), ha dado pie a numerosos estudios⁷². Algunos traducen el verbo como “me creó” apoyándose en la lectura de LXX: κύριος ἔκτισέν με. Otra posible traducción, corroborada por Vulg. (*possedit me*), es “me adquirió”. En Gn 4,1, Eva proclama contenta después de dar a luz a Caín: “he adquirido un varón (קָנִיתִי אִישׁ) con la ayuda de YHWH”. En Gn 14,19: “Señor, creador de cielos y tierra” (קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ), en LXX: ἔκτισεν / Vulg.: *creavit*; 14,22: “YHWH, Dios Altísimo, Creador (קִנְיָה) de cielos y tierra” (LXX: ἔκτισεν / Vulg.: *possessore*); en Dt 32,6 se reprocha al pueblo de Israel la mala conducta con la que paga los favores que le ha hecho Dios y se le pregunta, en una sucesión de verbos con significado similar: “¿No es Él tu padre y el que te adquirió (קָנָה), el que te hizo y te constituyó?” (LXX: ἔκτισεν / Vulg.: *possedit*); Sal 139,13: “Tú creaste (קָנִיתִי) mis entrañas” (LXX: ἐκτίσω / Vulg.: *possedisti*). El contexto y el verbo ugarítico *qny* sostendrían el significado de “crear”, que en este pasaje viene avalado por הוֹלֵלָתִי (“me dio a luz”) de Pr 1,24a y 25b. Según Humbert⁷³ este קָנָה parece implicar una idea de adquisición y posesión, no por compra ni pago con dinero. Esta teoría de Humbert ha sido respaldada por numerosos autores⁷⁴. Gilbert e Irving⁷⁵ proponen para קָנָנִי una traducción con una connotación sexual: la de “ser engendrado” por un padre.

Otro verbo con varias interpretaciones es נִסְכָּתִי en 23a. נִסְכָּךְ puede significar “verter”, “fundar” (con LXX: ἐθεμελίωσέν με) y “tejer” (con Vulg.: *ordita sum*). Apoyando este último significado está el pasaje de Sal 139,13: “Tú has creado mis entrañas, me has tejido (תִּסְבְּנִי) en el seno materno”. La idea del “tejido embrionario” que se iba urdiendo en el seno materno se halla también en Job 10,11: “De piel y carne me vestiste; con huesos y nervios me tejiste (תִּסְבְּנִי)”.

72. C. F. Burney, “Christ as the ARXH of the Creation”, *JTS* 27 (26) 160-177; B. Vawter, “Proverbs 8,22: Wisdom and Creation”, *JBL* 99,2 (1980) 205-216.

73. P. Humbert, “‘Qânâ’ en hébreu biblique”, en Walter Baumgartner *et al.* (ed.), *Festschrift Alfred Bertholet* Mohr, Tübingen, 1950, 259-266.

74. G. von Rad, W. H. Schmidt, O. Plöger, L. Böstrom, A. Meinhold, etc., datos sobre la bibliografía en Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 75.

75. Cf. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 76.

Autores como B. Gemser⁷⁶, H. Ringgren⁷⁷ han visto detrás de Pr 8,22-31, especialmente detrás de los vv. 24-16, reminiscencias del texto de la creación de Gn 1,2; 2,5 y de poemas egipcios y babilónicos. Estos textos son: el *Libro de Apofis*; *Enuma Eliš*, I, 1-8 y la Creación del Mundo por Marduk.

*Enuma Eliš*⁷⁸:

*Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado,
y abajo la tierra no tenía nombre,
del océano (Apsu) primordial, su progenitor,
y de la tumultuosa Tiamat, la madre de todos,
las aguas se fundieron en una masa.
Aún no habían sido fijados los cañaverales
ni se veían los juncos.
Cuando ninguno de los dioses había sido traído a la existencia,
ni habían sido designados por sus nombres,
ni habían sido fijados sus destinos,
entonces fueron creados los dioses en su seno*⁷⁹.

La Creación del Mundo por Marduk⁸⁰:

La casa santa, la mansión de los dioses en ningún sitio estaba construida. Ningún junco había brotado, ningún árbol había sido creado, ningún ladrillo había sido colocado, ningún molde se había hecho. Ninguna casa se había levantado, ninguna ciudad se había erigido, ninguna ciudad se había construido, ninguna criatura viviente había sido colocada. La casa santa, la mansión de los dioses, su vivienda todavía no se había hecho. [...] Entonces Eridon fue construida, Esagila fue edificada [...] Babilonia fue hecha, Esagila fue completada.

*El libro de Apofis*⁸¹

Así habló el Señor de Todas las cosas, después de haber venido a la existencia: yo soy quien vine a la existencia como Khepri (es decir, El-Que-Llega-a-Ser). Cuando vine a la existencia, "el Ser" vino a la existencia y todos los seres vinieron a la existencia después que yo llegué a ser. Numerosos son los que llegaron a existir, que salieron de mi boca, antes de que existiera el Cielo, antes de que existiera la Tierra, antes que los gusanos y que los reptiles fueran creados en este lugar. Yo creé [algunos de ellos] en Nun como los Inertes. No tenía lugar para pararme. Pensé en mi corazón, planeé dentro de mí, y estando solo, hice toda forma de ser, antes de que escupiera a Shu, antes de que expectorara a Tefnut, antes de que viniera a la existencia ningún otro que hubiera dentro de mí.

76. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, HAT, 1937, 38ss; 1963, 47ss.

77. H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Uppsala, 1947, 102; *Sprüche*, ATD, Göttingen, 1962, 40.

78. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1951, 60 ss.

79. Maximiliano García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid 1977, 7.

80. Cf. K. J. Dell, M. Barker, (eds.), *Wisdom. The Collected Articles of Norman Whybray*, SOTS Monograph Serie, Ashgate Publishing, Aldershot 2005, 19-20; Enrique D. Dussel, *El humanismo semita*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969, 80; M. García Cordero, *op. cit.*, 7-8.

81. ANET 6; cf. Whybray..., *Wisdom...*, 20.

Hay similitudes claras entre estos textos y el de la Sabiduría en las fórmulas “todavía no”, “cuando no había” utilizadas en el nacimiento de las divinidades antes que el resto de las obras creadas.

En el v. 30 la חכמה se autopresenta como אָמוֹן, término de difícil interpretación en este pasaje, verdadera *crux interpretum*⁸², y que, según la vocalización masorética, significa “artífice, arquitecto, maestro de obra”. Este vocablo ha dado lugar a numerosos estudios y traducciones: “Yo estaba junto a Él como artesano” en paralelo a Sab 7,22 donde se dice de la sabiduría que es “artífice de todo” (ἡ πάντων τεχνίτης)⁸³; “Yo estaba junto a Él, Arquitecto (referido a Dios en aposición)⁸⁴”; “constantemente⁸⁵” (de la raíz אמן “ser estable”, “ser fiel”), etc. La חכמה que está al lado de Dios en la creación “es una proyección de la experiencia humana, es un esfuerzo de comprender y hablar analógicamente de Dios”⁸⁶. Esta Sabiduría no es un trasunto meramente intelectual. Es el acierto en la planificación de la obra y en su ejecución. En la literatura bíblica hay ejemplos de artesanos dotados por Dios con esta habilidad: de Besalel Dios mismo dijo que lo había llenado de su espíritu, concediéndole “habilidad (בְּחָכְמָה), destreza (בְּתְבוּנָה) y conocimiento (בְּדַעַת) en toda clase de trabajos” (Ex 31,3) para planear y llevar a cabo trabajos de orfebrería, para labrar piedras, tallar la madera y ejecutar cualquier otra labor destinada a la construcción de la Tienda del Encuentro, el Arca del Testimonio y los demás utensilios y accesorios. También en 1 R 7,14 se aplican las mismas cualidades a Hiram, artífice del templo de Salomón. De Dios se habla en términos parecidos cuando se habla de su acción creadora: “Él ordenó el mundo con su habilidad (בְּחָכְמָה), y con su pericia (בְּתְבוּנָה) extendió los cielos”. (Jer 10,15; 51,15). En Pr 3,19: “YHWH, con su sabiduría (בְּחָכְמָה) fundó la tierra; afirmó los cielos con su entendimiento (בְּתְבוּנָה)” (3,19). En Sal 136,5, Dios hizo los cielos con destreza (בְּתְבוּנָה) y en Sal 104,24 se alaba a YHWH por sus numerosas obras, hechas todas con sabiduría.

Pero otros autores creen que אָמוֹן, según su vocalización masorética, sería una interpretación teológica posterior y habría que vocalizarlo mejor *’amun* (“niño querido, preferido”), participio pasivo de אָמַן que se encuentra en Lam 4,5: הָאֶמְנִים y que se traduciría en este contexto como “niña pequeña”. Coincide con la traducción de Áquila: διθητὸς μου μένη (“amamantada”). Se pueden relacionar estos términos (אָמוֹן y שְׁעָשְׁעִים) con el pasaje de Is 66,7-14, donde se describe del pueblo de Israel como el de un niño que nace y va creciendo: “Y mamaréis, seréis traídos en brazos y sobre las rodillas seréis mimados” (וְעַל-בְּרֵכִים תִּשְׁעָשְׁעוּ) (וינקתם על-צֵד תִּנְשְׂאוּ). En Is 38,20 YHWH denomina a Efraín “niño de mis delicias”: יֶלֶד שְׁעָשְׁעִים. Según esta interpretación avalada por varios autores con variaciones⁸⁷ se podría ver

-
82. Véase un resumen de las distintas opiniones en V. A. Hurowitz, “Nursling, Advisor, Architect? אָמוֹן and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31”, *Biblica* 80 (1999), 391-400.
 83. Véase A. Hurvitz, “Toward a Precise Definition of the Term אָמוֹן in Prov 8:30 [Hebrew]”, en S. Japhet (ed.), *The Bible in the Light of Its Interpreters. Sarah Kamin Memorial Volume*, Magnes Press, Jerusalem 1994, 647-650.
 84. Consúltase al respecto C.L. Rogers, “The Meaning and Significance of the Hebrew Word אָמוֹן in Proverbs 8,30”, *ZAW* 109 (1997), 208-220 y M. Dahood, “Proverbs 8,22-31”, *CBQ* 30 (1968) 513, 518-519.
 85. B. J., Schwartz, A. Focht, “’Amon-Constantly”, *Zeitschrift für Althebraistik* 14 (2001) 43-49.
 86. L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios*..., 21.
 87. Véase M. V. Fox, “’Amon Again”, *JBL* 115.4 (1996) 699-702; Von Rad, *Sabiduría en Israel*..., 193; Gilbert, *op. cit.*; B. Lang, *Wisdom and the Book*...; H. P. Rüger, “’Amón-Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8,30a”, en *Uebersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen*, Nijkerk 1977, 154-163.; A. Meinhold, *Die Sprüche*, (2 vols.; ZBK 16) Theologischer Verlag, Zürich 1991; O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984.

en este segundo discurso, el desarrollo de la Sabiduría como una niña que es engendrada, que va creciendo y que juega con Dios, el que la engendró.

En el discurso de la Sabiduría se pueden encontrar influencias de las culturas circundantes de Israel: de la literatura ugarítica en la interpretación del verbo קָנָה; del estilo egipcio en la autopresentación en primera persona; referencia al tiempo remoto cuando “todavía no” existían las demás obras de la creación de distintas obras como el *Libro de Apofis* el *Enuma Eliš* y *la Creación del Mundo por Marduk*; y de la *Maât* egipcia, a la que su padre “se lleva a su nariz” y besa con cariño, en la representación de la Sabiduría como una pequeña niña que juega con la divinidad, concebida como su padre⁸⁸. Los paralelismos con el texto de Proverbios saltan a la vista: la Sabiduría personificada se representa también como una niña que tiene las delicias con su padre y juega en su presencia. En la concepción egipcia, *Maât* encarna el derecho, el orden cósmico y la justicia. Ya que se han encontrado marfiles en Samaria con la figura de *Maât* es muy probable pensar que era conocida esta diosa en Israel. “No cabe la menor duda que los maestros israelitas se dejaron influir por la concepción egipcia de la diosa que presidía el orden del universo, y llegaron incluso a reproducir algunas de sus expresiones lingüísticas”⁸⁹, en palabras de von Rad. Sin llegar a ser tan tajante hablando sin dudarlo de influjos, desde luego no se pueden negar las concomitancias en una amplia zona, el Antiguo Oriente Próximo, donde una atmósfera empezó a ser común y las mutuas influencias y trasvases de ideas y concepciones se fueron expresando también de manera similar. Hablar de circularidad de concepciones y pensamiento quizá sea lo más acertado.

Dos propuestas, dos caminos

La sección 1-9 concluye con dos banquetes que ofrecen, respectivamente, la Sabiduría y la Locura. Son dos propuestas antitéticas, contrapuestas; dos caminos que culminan, uno en la vida, otro en el *Šeol*, en la muerte.

El banquete de la Sabiduría: Pr 9,1-6

1 חֲכָמוֹת בָּנְתָה בֵּיתָה חֲצֹבָה עַמּוּדֶיהָ שִׁבְעָה:
 2 טַבַּחָה טַבַּחָה מִסְכָּה יֵינָה אֶף עֶרְכָּה שְׁלַחָנָה:
 3 שְׁלַחָה נִעְרֹתֶיהָ תִקְרָא עַל־נָפִי מְרֹמֵי קֶרֶת:
 4 מִי־פָתִי יִסֵּר הֵנָּה חֲסֵר־לֵב אֲמַרָה לוֹ:
 5 לָכוּ לַחֲמוּ בִלְחָמִי וּשְׁתּוּ בֵינִי מִסְכָּתִי:
 6 עֲזְבוּ פִתָּאִים וַחֲיוּ וְאַשְׁרוּ בְּדֶרֶךְ בֵּינָה:

1. La Sabiduría ha edificado su casa,
ha tallado sus siete columnas.
2. Ha hecho su matanza, ha mezclado su vino
y también ha puesto la mesa.
3. Ha enviado a sus criadas para llamar

88. Véase von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 193; Chr. Kayatz, *op. cit.*, y la opinión de R. N. Whybray, “Proverbs Viii 22-31 and its supposed prototypes”, *VT* 15 (1965) 504-514.

89. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 193.

sobre lo más elevado de las alturas de la ciudad:

4. “Quien sea inmaduro, venga acá”.

Al falto de seso le dice:

5. “Venid, comed de mi pan,
bebed del vino que he mezclado.

6. Dejad la inmadurez y viviréis;
id derechos por el camino de la inteligencia”.

El banquete de doña Locura: 9,13-18

13 אִשָּׁת כְּסִילוֹת הַמִּיָּה פְתִיזוֹת וּבִלְיָדָהּ מָה:
14 וַיֵּשְׁבָה לִפְתַּח בֵּיתָהּ עַל־כֶּסֶּא מְרֹמֵי קֶרֶת:
15 לִקְרֹא לְעַבְרֵי־דֶרֶךְ הַמִּישָׁרִים אֲרוֹחוֹתָם:
16 מִי־פָתִי יִסֵּר הֵנָּה וַחֲסֵר־לֵב וְאִמְרָה לוֹ:
17 מִי־גִנוּבִים יִמְתְּקוּ וְלֶחֶם סִתְרִים יִנַּעַם:
18 וְלֹא־יָדַע כִּי־רָפְאִים שָׁם בְּעֵמְקֵי שְׂאוֹל קָרְאִיהָ:

13. Doña Locura es alborotadora,
inmadura, y no entiende nada.

14. Se sienta a la puerta de su casa,
sobre un trono, en las alturas de la ciudad,

15. para llamar a los que pasan por el camino,
a los que van derechos por sus sendas:

16. “Quien sea inmaduro, venga acá”;
y al falto de seso le dice:

17. “Las aguas robadas son dulces
y el pan a escondidas resulta sabroso”.

18. Pero no sabe él que allí están los muertos,
en las profundidades del Šeol los invitados de ella.

Estos dos banquetes que tenemos en Pr 9 en forma de díptico, cada uno de seis versículos, enfrentan a dos personajes femeninos, antagónicos, ambas protagonistas en el libro: doña Sabiduría y doña Locura. Las dos están en su casa en la que han preparado un banquete; las dos convocan a su convite a los inmaduros y carentes de entendimiento; la invitación se proclama desde la altura; ambas convidan a comida y bebida; al final de una proclama, la vida, en la otra, la muerte.

Significativa es la metáfora de las siete columnas de la casa de la חֲכָמוֹת. Algunos autores⁹⁰ han visto representados en ellas los siete primeros capítulos del libro. Otros⁹¹ ven las colecciones: a partir de 10,1, Proverbios de Salomón y su anexo en 22,1; desde 22,17, la primera colección de los sabios; en el cap. 24, la segunda colección de los sabios; a partir de 25,1, los Proverbios de Salomón recogidos en época de Ezequías; desde 30,1, los Proverbios de Agur; a partir de 30,15, una serie de proverbios sin título; en 31,1, las palabras de la madre de Lemuel. Sin recurrir a una referencia concreta, el número siete es muy significativo en la literatura bíblica: totalidad, perfección, siete días de la semana, siete cielos, siete zonas

90. Véase F. Hitzig, *Die Sprüche Salomo's*, Orell Füssli Verlag, Leipzig 1858.

91. Cf. Gilbert, *op. cit.*

terrestres, etc. El pan y el vino que promete parecen aludir a su enseñanza, que vendrá a continuación, a partir del cap. 10. El símbolo del banquete, de la comida, es frecuente en la Biblia. Jeremías devoraba con ansia las palabras del Señor, que eran su gozo y la alegría de su corazón (Jer 15,16). El salmo 41 expresa la decepción por la traición del comensal: “Incluso mi amigo, de quien yo me fiaba, que compartía mi pan, es el primero en traicionarme” (Sal 41,10). El banquete como participación en la comunión es el principio de la hospitalidad bíblica: Abrahán y los tres ángeles (Gn 18,1-8). No olvidemos tampoco el simbolismo de los banquetes en los tiempos mesiánicos (Sal 22,27; 23,5; Is 25,6; 55,1). En Proverbios la metáfora de la comida y la bebida se aplica tanto a la **אִשָּׁה זָרָה** como a la esposa. La prostituta (**זוֹנָה**), en 6,26, se vende por una hogaza de pan. Al hombre que está con ella se le compara con un ladrón que roba para saciar su apetito cuando tiene hambre (6,30). “Así es el proceder de la mujer adúltera (**אִשָּׁה מְנַאֲפֶת**): come, se limpia la boca y dice: “no hecho nada malo” (30,20). El agua tiene una connotación sexual que se relaciona con la mujer. Las de la **אִשֶּׁת כְּסִילוֹת** son aguas escasas, racionadas, puesto que se roban o se toman a escondidas: “Las aguas robadas son dulces y el pan a escondidas resulta sabroso” promete doña Locura en 9,17. Por el contrario, de la mujer propia se dice que es como una cisterna, como un pozo del que mana agua a raudales (5,15), de donde fluyen los manantiales y las corrientes de agua (5,16), que son los hijos. Al igual que la **אִשָּׁה זָרָה** cuyos “pies descienden a la muerte, sus pasos se precipitan al *šēol*” (5,5) y “caminos del *šēol* es su casa, que descienden a las cámaras de la muerte” (7,27), también Doña Locura conduce a “las profundidades del *šēol* sus invitados”. Estas alusiones y otras como el adjetivo “alborotadora” (**הַמְיָה**), que califica también a la mujer que seduce al joven ingenuo en el pasaje de Pr 7, hacen pensar que Doña Locura sintetiza, en forma simbólica, las diferentes presentaciones de la **אִשָּׁה זָרָה** diseminadas en Pr 1-7.

La vida y la muerte

Hay un paralelismo, como vemos, entre doña Sabiduría y la esposa, por un lado, y doña Locura y la **אִשָּׁה זָרָה** o prostituta. Ambas, la **אִשָּׁה זָרָה** y doña Locura, conducen a sus invitados al *šēol*, al lugar de los muertos, tal como se dice en 2,18, 7,26-27 y 9,18. Sin embargo doña Sabiduría promete la vida: “Dejad la simpleza y viviréis” (9,6). La Sabiduría personificada de los cap. 1-9 de Proverbios pone en el dilema de elegir entre dos caminos: uno, que lleva a la vida, y otro que conduce a la muerte: “El que me halla, ha hallado la vida (8,35a), “y todos los que me odian, aman la muerte” (8,36b), a semejanza de Dt 30,15-20: “Hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal [...] elige, pues, la vida, y vivirás tú y tu descendencia”. Es usual en los Proverbios hebreos, si bien se acentuará en la versión griega, la metáfora del camino (**דֶּרֶךְ**, **אֶרֶץ** y **נְתִיבָה**) como sinónimo del comportamiento humano: “Allana la senda de tu pie y todos tus caminos sean correctos. No te desvíes ni a derecha ni a izquierda, aparta tu pie del mal” (4,26-27); o de los acontecimientos de la vida: “Reconócelo [a YHWH] en todos tus caminos y él enderezará tus sendas” (3,6) “Entonces caminarás con confianza por tu camino y tu pie no tropezará” (3,23); etc. En Proverbios se establece un dualismo ético, expresado en múltiples ocasiones con la imagen de los dos caminos entre los cuales hay que saber elegir. Está el camino de los pecadores, que el padre quiere evitar que su hijo recorra: “Hijo, si te quieren persuadir los pecadores, no consientas. Si te dicen: camina con nosotros” (1,10-11a). “Hijo mío, no camines por el camino con ellos, aparta tu pie de su senda. Porque sus pies corren hacia la maldad” (1,15-16a). Los caminos que hay que evitar son los “caminos de oscuridad” (2,13), los “senderos torcidos” y los “caminos perversos” (2,15), las sendas de la **אִשָּׁה זָרָה** que se hunden “hacia los muertos” (2,18). En resumen, hay que evitar “el mal camino” (2,12). El camino por el que hay que transitar es el contrario: “la vereda del bien” (2,9), que se explicita de múltiples formas: “los senderos de rectitud” (2,13); “las sendas del derecho”, “el camino de los santos” (ambos en 2,8); “el camino de los buenos”, “las sendas de

los justos” (2,20). Este “caminar [con] integridad” (2,7) es enseñanza primordial de la Sabiduría cuyos caminos son “caminos agradables y todas sus sendas, paz” (3,17). Lo que despunta detrás de esta simbología es un dualismo ético que se irá acentuando con el cambio de era y que llega a ser una de las señas de identidad de los documentos de la comunidad de Qumrán y de toda la literatura rabínica (“Eizehu Derek Yesará” en Abot, las dos inclinaciones, “yetser ha-tov y yetser ha-ra”, etc.)

Doctrina de la Sabiduría

La Sabiduría la transmite el padre-maestro al hijo-discípulo; es como una cadena cuyos eslabones son los sabios que la recibieron como alumnos y la transmitieron a su vez como maestros: “Escuchad, hijos, la instrucción de un padre y estad atentos para conocer el entendimiento [...] porque yo [también] fui hijo de mi padre [...] y me enseñaba y me decía: retenga tu corazón mis palabras, guarda mis mandamientos y vivirás; adquiere sabiduría, adquiere entendimiento y no te olvides ni te apartes de las palabras de mi boca” (4,1.3a.4-5). “Escucha, hijo mío [...] en el camino de la sabiduría te he instruido” (4,10a.11a). Está representada como la esposa querida con la que Salomón, el prototipo de sabio, está desposado. Es, en el elogio de la **אִשְׁת־חַיִל** de Pr 31,10-31, prototipo de cualidades y virtudes (ámbito religioso y secular). Una de sus características es la seguridad con la que se expresa alzando la voz para proclamar su programa (1,20). “Mía es la fuerza”, asegura en 8,14. Y es crucial para el gobierno de las naciones (8,16). Aconseja el temor del Señor como origen o camino para alcanzarla: en 2,5; 9,10; 15,33; etc. No se trata de un saber especulativo ni meramente humano. Ella hace al hombre feliz por haberla encontrado (3,13). Se la encuentra, según Proverbios, “en los labios del prudente” (10,13), en “la boca del justo” (10,31), y “en el rostro del inteligente” (17,24). Habita con los humildes (11,2) y con los que se dejan aconsejar (13,10) y le resulta fácil al sensato (14,6). Lugar de su reposo, donde le gusta permanecer, el corazón del prudente (14,33). A quien la posee le adorna más que cualquier joya: más que el oro fino y que la plata (16,16), más que las perlas y que cualquier otro deseo (8,11). Y, sin embargo, no se puede comprar (17,16) ya que es YHWH el que otorga la sabiduría: “YHWH da la sabiduría y de su boca, el conocimiento y la prudencia” (2,6). Se adquiere por la enseñanza paterna (23,22-23) y es prenda de recompensa futura y garantía de esperanza (24,14). El hijo que ama la sabiduría alegrará a su padre (23,25; 29,3) en contrapartida al hijo que frecuenta prostitutas (**זִנוּנִית**) (23,27 y 29,3), que le traen la perdición.

Teología

La enseñanza de Proverbios sobre la Sabiduría es que ésta es un regalo de Dios a los hombres, especialmente en 1-9 y particularmente en el cap. 8. Es una sabiduría diferente de la de los profetas, aunque paralela a ella. Ella opera no sólo en los cielos, sino también en la tierra, en los asuntos de los hombres. Para von Rad, la Sabiduría personificada de 1-9 representa o se identifica con el mundo creado en cuanto orden, significado y razón. Más que un atributo suyo, es creación del mismo YHWH, enviada por él para dirigir y orientar a sus criaturas humanas⁹²: “La sabiduría, en la concepción de Israel, no tiene categoría divina ni es la personificación de una cualidad del Señor; es, más bien, una realidad creada por Dios, con una función bien determinada. Aunque la sabiduría está por encima de todo lo creado, de hecho es una magnitud intramundana, a pesar de presentarse como el primer fruto de la creación y la

92. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 122.

criatura sobre toda criatura”⁹³. La sabiduría que en 10-29, compuesto con anterioridad, había sido reconocida como deseable y esencial para la existencia humana, se presenta en Pr 1-9, especialmente en Pr 8-9, como herramienta de dominio accesible a cualquiera, que inhabita la tierra y llama a todos, en medio de sus actividades cotidianas en plazas y calles, para ofrecerles la vida⁹⁴.

Como hemos visto, la sabiduría de los Proverbios no es un conocimiento secular, laico, desvinculado del ámbito religioso. Aunque hay quien cree que el libro de Proverbios, al igual que la literatura bíblica sapiencial, es un manual práctico para moverse con acierto en la vida, sin referencia religiosa, el estudio detallado de sus páginas nos demuestra lo contrario. La Sabiduría se concibe como un don privilegiado de Dios que se sitúa entre Él y nosotros trazando un puente entre la esfera humana y la divina. “Los mediadores de revelación no son ya los sacerdotes, ni los profetas, ni las tradiciones histórico-salvíficas más actualizadas; el mediador por excelencia es el propio orden cósmico primigenio. Su interpelación, teñida de la más palpitante actualidad, y los dones que ofrece generosamente proporcionan al hombre una participación en la esfera divina”⁹⁵. Es el instrumento a través del cual el ser humano puede “acertar” en la vida. La sabiduría tiene como objetivo orientar la conducta hacia una vida feliz, es decir: honrada, honesta, temerosa de YHWH y justa. Es el medio para alcanzar las virtudes que ensalza el libro de Proverbios. Por eso ella misma se encarga de advertir de los peligros y escollos de la vida y nos ayuda a elegir entre el buen y el mal camino. La verdadera sabiduría viene a través del conocimiento de Dios.

C. La creación

La sabiduría recogida en Proverbios ayuda al ser humano a tomar conciencia del puesto que ha recibido de Dios en el universo creado para tener éxito en él. Los judíos no tenían un concepto equiparable al nuestro de naturaleza que engloba como una totalidad lo orgánico e inorgánico, los vegetales y animales⁹⁶; no veían el mundo con una unidad y coherencia interna propias sino en cuanto resultado de la voluntad creadora y personal de YHWH. En las religiones de las culturas circundantes las divinidades tomaban la forma de las fuerzas naturales: Ningal era la diosa mesopotámica de la luna; Enki, el dios sumerio de las Aguas; Utu, el del sol; Baal en Canán, Ra en Egipto... Pero esto no ocurrió nunca con YHWH que se mantuvo trascendente como creador frente a sus criaturas; se insiste, además, en que la creación es obra divina y no humana (30,4). La finalidad de la prohibición de hacer imagen alguna era luchar precisamente contra los cultos de la naturaleza. En el libro de Proverbios se buscan analogías entre la esfera natural y la humana intentando encontrar reglas semejantes a las del orden con el que YHWH rige y sostiene el universo. Por eso en 3,19-20 se afirma que los cielos y la tierra muestran la sabiduría de Dios Creador. De la observación de la creación se sacan provechosas enseñanzas⁹⁷.

93. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 194.

94. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 122.

95. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 220.

96. Cf. Id., *Teología del Antiguo Testamento, I...*, 502ss.

97. Para una clasificación temática de los Proverbios referidos a la naturaleza véase L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 541-544.

Hay proverbios que recurren a los fenómenos atmosféricos para establecer sugerentes comparaciones: “Como frescor de nieve en día de siega, el mensajero fiel para quienes le envían pues el alma de sus señores refresca” (25,13); “Nubes y viento sin lluvia, el hombre que se jacta de regalo ficticio” (25,14); “Viento del norte trae la lluvia; lengua murmuradora, rostros airados” (25,23).

Otros proverbios hablan del mundo vegetal: la hierba crece cíclicamente en el campo y las colinas (27,25) sirviendo de pasto al ganado; la viña aparece en 24,30 y 31,16 y la higuera en 27,18; ambos se tratan como árboles de cultivo. Otro tipo de árbol, distinto, es el “árbol de la vida” (עֵץ חַיִּים), que hace referencia al que el Señor Dios plantó en medio del jardín (Gn 2,9), relacionado con el conocimiento del bien y del mal (Gn 2,9 y 3,22): en 3,18 se identifica a la sabiduría con él; en 11,30 son los frutos del justo los que se denominan “árbol de vida”; en 13,12 son los deseos cumplidos y en 15,4, la dulzura de lengua.

Del ámbito animal el ser humano debe extraer una enseñanza sapiencial: de la hormiga el perezoso tiene que aprender su comportamiento (“sus caminos”) diligente y obtener sabiduría: “Ve a la hormiga, perezoso, observa sus caminos y sé sabio” (6,6). Para los necios se encuentran también semejanzas: “Como el perro vuelve a su vómito, el necio insiste en su insensatez” (26,11). De él hay que huir como del animal más fiero, porque es preferible encontrarse a osa enojada despojada de sus oseznos antes que al necio como dice 17,12. Como el caballo y al asno, que no tienen inteligencia, necesitan látigo y brida, así también el insensato la vara de castigo (26,3). Otros comportamientos animales son misteriosos para el ser humano: “Tres cosas [hay] maravillosas para mí y una cuarta no entiendo: el camino del águila en los cielos, el camino de la serpiente sobre la roca, el camino del barco en el corazón del mar y el camino del hombre en la muchacha” (30,18-19). El hombre debe observar bien a sus rebaños, como le aconseja 27,23, para sacar una enseñanza vital: que “la riqueza no dura para siempre ni la corona de generación en generación”. Pero el campo da hierba para alimentar el rebaño y de éste sale el sustento diario, el alimento, el vestido y la riqueza (27,23-27). En el cuaderno VII (30,15-33), la colección de proverbios numéricos, se agrupa un gran número de animales: la sanguijuela (v. 15); los cuervos y los polluelos de águila (17); el águila y la serpiente (19); las hormigas (25); los damanes (26); la langosta (27); la lagartija (28). Están los que se caracterizan por su porte erguido: el león (30); el gallo y el macho cabrío (31). También tiene cabida otros animales: el cordero (7,22); el cerdo (11,22); la gacela (5,19 y 6,5); el ciervo (7,22); el buey (7,22); los gorriones y golondrinas (26,2); etc. Ejemplo de esta utilización de los animales para extraer una enseñanza sabia lo tenemos en 30,24-28. De los cuatro animales que siguen se dice que son extremadamente pequeños y, sin embargo, grandes en sabiduría (“sabios entre los sabios”): las hormigas, según el v. 25, no son fuertes, pero sí previsoras porque “preparan en el verano su comida”; los damanes no son poderosos, pero saben hacer su casa sobre roca (v. 26); la langosta, aunque no tiene rey que le mande, sale perfectamente formada como en escuadrón (v. 27); finalmente la lagartija, en su pequeñez, vive en los palacios reales. Sin duda se quiere con todo ello inducir a la observación de la naturaleza y transmitir, al pueblo llano, los valores de la previsión, el trabajo diligente, la sensatez, la unidad como pueblo y la humildad.

En Israel debieron existir “onomásticas” como las egipcias⁹⁸, o las sumerio-babilónicas⁹⁹; listas o catálogos en las que se consignaba y ordenaba el mundo

98. Véase A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (3 vols.), Oxford University Press, Londres 1947.

99. Cf. W. von Soden, “Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Listenwissenschaft” en *Die Welt als Geschichte* 2 (1936), 411-464, 509-557.

sensible conocido; las enciclopedias de la época. En ellas se inspiran pasajes como Sal 148; Sir 43¹⁰⁰ y Job 38ss., con cuyo texto tiene similitud Pr 30,4: “¿Quién subió a los cielos y bajó?; ¿quién recogió el viento en sus puños?; ¿quién encerró las aguas en un manto?; ¿quién asentó todos los confines de la tierra?; ¿cuál es su nombre y cuál el nombre de su hijo, si lo sabes?”. Este vasto conocimiento de la ciencia natural se le aplicó a Salomón, el sabio por excelencia, del que se dice que “Habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que crece en la pared; habló también de los animales, de las aves, reptiles y peces” (1 R 5,13).

D. El ser humano

Sus sentidos y facultades

Los judíos de época bíblica no distinguían claramente en el ser humano lo inmaterial (alma, espíritu) de lo material (cuerpo, carne)¹⁰¹. Atribuían a los distintos órganos corporales operaciones tanto físicas como psíquicas. Por eso tenían una carga simbólica. Así, el corazón significa el pensamiento, la lengua, la palabra, y las manos, la acción. A estas tres partes del cuerpo van asociadas sus correspondientes: los ojos, los oídos y los pies¹⁰². Este esquema se opone a la concepción dualista griega del ser humano que lo divide en alma y cuerpo. La antropología bíblica sobre la que descansa es más bien una visión global y unitaria de la persona. Esta interacción entre los distintos niveles de la persona se expresa bien en el siguiente proverbio: “Corazón que maquina pensamientos de iniquidad, pies que se apresuran a correr el mal” (6,18). Los pensamientos se materializan en acciones: “De lo que rebosa el corazón, habla la boca” (Mt 12,34; Lc 6,45). Estos tres niveles en los que se estructura la vida humana: el corazón, la lengua y las manos¹⁰³, simbolizan el pensamiento, la palabra y la acción, en términos abstractos. Son tres órganos corporales que van más allá de su simple función física y apuntan a tres categorías esenciales. En Pr 6,16-19 se recogen estas tres categorías vitales del ser humano, simbolizadas en corazón-ojos, boca-oídos y manos-pies. Se recurre a ellas como expresión de la totalidad del comportamiento humano que el Señor aborrece:

שֵׁשׁ־הֵנָּה שִׁנְאָה יְהוָה וְשָׂבַע (תוֹעֲבוֹת) [תוֹעֲבָת] נַפְשׁוֹ:¹⁶
 עֵינַיִם רָמוֹת לְשׁוֹן שָׁקֶר וְיָדַיִם שֹׁפְכוֹת דָּם־נָקִי:¹⁷
 לֵב חָרַשׁ מַחֲשָׁבוֹת אֹזֶן רִגְלִים מְמַהֲרֹת לְרוּץ לְרָעָה:¹⁸
 יַפְיֵחַ כְּזָבִים עַד שָׁקֶר וּמַשְׁלַח מְדַנִּים בֵּין אֲחִים:¹⁹

“Seis son las cosas que aborrece YHWH
 y siete abominación de su alma:
 ojos altaneros, lengua mentirosa,
 manos que derraman sangre inocente,
 corazón que maquina pensamientos de iniquidad,

100. Para los textos bíblicos que se relacionan con estas onomásticas, cf. G. von Rad, “Hiob XXXVIII und die Altägyptische Weisheit”, *Suppl. VT*, III (1955) 293ss.

101. Cf. *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1963, 867.

102. Pierre Murlon Beernaert, “El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia”, *Cuadernos Bíblicos*, 46, EVD, Estella, 1984, 2.

103. Véase B. de Geradon, *Le cœur, la langue, les mains: une vision de l'homme*, DDB, Paris 1974.

pies que se apresuran a correr al mal,
testigo falso que habla mentiras
y el que provoca discordias entre los hermanos”.

En el libro de Proverbios שִׁנְיָ se traduce normalmente en LXX por ψυχή y en Vulg. por *anima*. לֵב en ocasiones por καρδιά y a veces también por ψυχή en griego y *cor* en latín. Sólo en 2,10 se traduce לֵב por διάνοια.

El corazón¹⁰⁴

En su sentido físico, el corazón es el órgano de donde brota la vida, ya que la vida se identificaba con la sangre: “El principio vital de toda carne es su sangre” (Lv 17,11-14). Así se encuentra en Pr 4,23: “Sobre toda cosa que guardes, guarda tu corazón, porque de él [brotan] los manantiales de la vida”.

De una manera simbólica, el corazón (לֵב), en la concepción bíblica, designa el interior del ser humano: es la sede no sólo de las emociones y de la afectividad sino también de la inteligencia y la voluntad. En él residen los recuerdos y la memoria y es el lugar donde tiene lugar el discernimiento, ya que en él radica la conciencia moral y la decisión de la fe, que se cristaliza en las expresiones “corazón duro” o “corazón abierto”: “Quien endurece su corazón caerá en el mal” (28,14b). Es, en resumen, el centro de la personalidad humana. Ecos de imágenes bíblicas, como la de las tablas del corazón, expresión deuteronomística que recuerda a Dt 6,6ss: “Estas palabras que hoy te ordeno estarán grabadas sobre tu corazón”. En Pr 3,3; 6,20ss; 7,3 se refieren al ser humano en su dimensión psico-espiritual. El corazón del hombre, su ser más profundo, está abierto y patente ante Dios, que es “el que sondea los corazones (תִּכּוֹן לְבוֹת)” (24,12).

1. Sede de la vida psíquica. El corazón como símbolo de la personalidad, de la interioridad que se transparenta al exterior. Esta interrelación entre la vida corporal y la psíquica se manifiesta en distintos proverbios: “Vida de los cuerpos el corazón apacible y carcoma de los huesos la envidia” (14,30); “La luz de los ojos alegra el corazón y una buena noticia vigoriza los huesos” (15,30); “Corazón contento hermosea la cara” (15,13a). Es un ir y venir continuo, una conexión directa entre la interioridad y la exterioridad del ser humano. Esto no quiere decir que se deba formular siempre el pensamiento, toda la riqueza interior, decir irreflexivamente todo lo que se piensa y se siente, como hacen los insensatos: “No encuentra placer el necio en la inteligencia, sino en descubrir su corazón” (18,2). La profundidad y reflexión del corazón se contraponen a la precipitación de los labios: “El corazón del justo piensa al responder pero la boca de los impíos profiere maldades” (15,28). Porque el sabio no habla a la ligera, sino que en él hay coherencia entre lo que piensa y lo que dice: “El corazón del sabio hace prudente su boca y sobre sus labios aumenta el saber” (16,23). Este ser interior de los hombres está abierto de par en par a los ojos de Dios: “Šeol y Abaddón delante de YHWH, ¡cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!” (15,11). Al joven se le recomienda que no “pierda la cabeza” siguiendo a la אִשָּׁה זָרָה: “No se aparte tu corazón tras sus caminos”. Es decir, piensa y contén tus emociones.

2. Sede de la vida afectiva: de las emociones y sentimientos. En distintos proverbios se califica al corazón con sustantivos y adjetivos que denotan estados de ánimo (alegría, tristeza, angustia, valor, desánimo, amargura...): “Corazón alegre favorece el remedio, pero espíritu

104. Cf. Waltke, *op. cit.*, 297-298.

abatido seca los huesos” (17,22). “La congoja en el corazón del hombre le deprime, pero una palabra buena le da alegría” (12,25); “La esperanza diferida, tormento del corazón” (13,12a). El corazón es la fuente de los propios sentimientos. Nadie como uno mismo le conoce y del interior de la persona y no de los acontecimientos externos, provienen tanto la alegría como la amargura: “El corazón conoce su propia amargura y en su alegría no se mezcla el extraño” (14,10). La afectividad del ser humano es compleja y siempre es un conjunto de emociones y sentimientos que aparecen mezclados y entreverados. Por eso dice con razón el proverbio 14,13: “Aún en la risa se entristece el corazón y el final de la alegría es la pena”.

3. Sede de la vida intelectual. Corazón como sinónimo de “cordura”, que etimológicamente, en castellano, proviene del latín *cor* (“corazón”). Por eso en ocasiones su mejor traducción es “cordura”: “El que escucha la reprensión adquiere cordura” (15,32b). El corazón como sede en la que se asienta la sabiduría está detrás de distintos proverbios: “Cuando la sabiduría penetre en tu corazón” (2,10); “La sabiduría reposa en el corazón del inteligente” (14,33a). Gracias a los paralelismos, de los que tanto gusta la lengua hebrea, se puede aquilatar el significado de un término en su contexto inmediato. Así tenemos los proverbios en los que לֵב se usa en el sentido de “prudencia”, es decir, “cordura”: “El que adquiere cordura, ama su vida y el que guarda prudencia, hallará el bien” (19,8). En 3,5 tenemos un paralelismo antitético: “Confía en YHWH con todo tu corazón y en tu inteligencia no te apoyes”. La antítesis está poniendo al mismo nivel la inteligencia y el corazón, que se entiende como sede de aquella. Otro paralelismo: “Entended, necios, la sagacidad, y los necios, aprended cordura (הִבִּינוּ לֵב)” (8,5). La expresión חֲסֵר-לֵב (“falto de corazón”) se puede traducir como “falto de entendimiento”, ya que alude, la mayoría de las veces, al que carece de cordura. En 6,32 se denomina así al que comete adulterio. En 7,7 se describe a la víctima de la אִשָּׁה זָרָה como un muchacho, entre el resto de los jóvenes, חֲסֵר-לֵב. Tanto doña Sabiduría como doña Locura llaman al fallo de cordura para instruirle, cada una en sus caminos (9,4 y 9,16, respectivamente). La expresión se encuentra, además, en 10,13.21; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30. El corazón, sede de la sabiduría del hijo, es fuente de alegría en el corazón del padre: “Hijo mío, si es sabio tu corazón, se me alegrará el corazón a mí también” (23,15). Corazón, sede intelectual, y corazón, sede emocional. También en 27,11a, similar. La sabiduría de Salomón, prototipo del hombre sabio en la Biblia, se simboliza con la expresión “anchura de corazón”: “Dios dio a Salomón sabiduría y prudencia muy grandes, y tan dilatado corazón como la arena que está a la orilla del mar” (1 R 4,9) conforme le había pedido: “Da a tu siervo un corazón que sepa escuchar, para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo” (1 R 3,9).

4. Sede de la vida volitiva: de la reflexión, la voluntad y la decisión. Es el lugar de la reflexión: “Lo observé yo y puse atención (literalmente “puse mi corazón לִבִּי-אֲשִׁית”); lo vi y he sacado esta enseñanza” (24,32). La misma expresión, “poner el corazón de uno” en 27,23. El corazón simboliza el ámbito interior y profundo en el que radican las intenciones, los planes y proyectos previos a la acción. Sólo el hombre hábil e inteligente sabrá ponerlos por obra pasando de los sueños a la realidad: “Aguas profundas el propósito en el corazón del hombre pero el hombre de entendimiento lo sacará [a flote]” (20,5). Los malvados traman en el corazón violencia (24,2) y del depravado se dice que maquina el mal, gestándolo en su interior antes de su realización en estos términos: “Hay perversidades en su corazón, pensando el mal [...]” (6,14). Con todo, como dice el refrán castellano, “el hombre propone y Dios dispone”: “El corazón del hombre traza su camino, pero YHWH dirige sus pasos”, que dice el proverbio hebreo (16,9) en el mismo sentido. También: “Muchos proyectos en el corazón del hombre pero la decisión de YHWH es la que permanece” (19,21). Ni siquiera el rey, en su majestad, dirige su corazón ni proyecta sus planes a su antojo: “Corrientes de agua,

el corazón del rey en la mano de YHWH; a donde le place, lo inclina” (21,1). De ahí que las intenciones del corazón humano, sus propósitos y buena voluntad, sean probados por el Señor: “El crisol, la plata; el horno, el oro; el que prueba los corazones, YHWH” (17,3). También en el corazón está la voluntad para poner por obra las intenciones. Por eso se puede hablar en 2,4 de “inclinarse el corazón a la prudencia”. En otro proverbio, hablando de la vejez, se vaticina: “Y dirás: Cómo aborrecí la instrucción y la reprensión menospreció mi corazón” (5,12).

5. Sede de la vida religiosa. En el corazón de cada persona se gesta la adhesión a la alianza con Dios: en esto radica la religión (latín *re-ligare*): “Confía en YHWH con todo tu corazón” (3,5). El corazón como símbolo del lugar donde se asienta el comportamiento, donde se enraízan la bondad y la maldad, como se vislumbra en 11,20: “Abominación para YHWH son los perversos de corazón, pero le son gratos los íntegros de conducta”. Así el que es fiel o infiel lo es de corazón: “De sus caminos se hartará el infiel de corazón y por encima de él el hombre bueno” (14,14). En el corazón humano están escritos los mandamientos de la ley, tal y como profetizó Jeremías: “Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones (וְעַל-לִבָּם) la escribiré” (Jer 31,33). De ahí que el padre le pida al hijo: “Que tu corazón guarde mis mandamientos” (Pr 3,1). Como símbolo de la moralidad, el corazón nunca está libre de pecado, porque hasta el justo peca siete veces al día (24,16): “¿Quién podrá decir: ‘he purificado mi corazón, estoy limpio de mi pecado?’” (20,9). De él parten las diferentes actitudes: la pureza de corazón (22,11), el orgullo, que se expresa de la siguiente manera en la lengua hebrea, que funciona más por imágenes que por conceptos: “alzamiento de ojos y engrandecimiento de corazón [...]” (21,4a), etc.

Cabe destacar una expresión curiosa referida a la אִשָּׁה זָרָה en el momento de acercarse al joven ingenuo para seducirlo. Se dice de ella que va “con vestido de prostituta y disimulo de corazón (נִצָּרֶת לֵב)” (7,10). El verbo נָצַר significa “guardar, vigilar, preservar”. Literalmente sería “corazón reservado”. La expresión apunta a la persona que viene con segundas intenciones.

La boca¹⁰⁵

La boca es fundamentalmente el órgano de la palabra y la comida. En 18,20 el proverbio distingue entre la boca, órgano del comer y beber, y los labios, órgano del hablar: “Del fruto de la boca del hombre se saciará su vientre; del producto de sus labios se hartará él”, aunque lo normal es que se usen de manera sinónima y frecuentemente en el mismo *mashal*. 16,26 es otro de los pocos proverbios donde la boca se refiere al órgano destinado a comer: “El apetito del trabajador trabaja por éste, pues su boca lo apremia” (16,26). Como símbolo del lenguaje se utilizan también, de manera sinónima, los términos “lengua” y “labios” (véanse 19,24; 20,17; 26,15). El tema de las palabras, representado así por la boca, los labios y la lengua, es un tópico en Proverbios tan frecuente, que salpica cada página del libro. La boca, referida al ser humano, aparece en: 4,5.24; 5,7; 6,2.12; 7,24; 8,7-8.13; 10,6.11.14.31-32; 11,9.11; 12,6.14; 13,2-3; 14,3; 15,2.14.28; 16,10.23.26; 18,4.6-7.20; 19,28; 20,17; 21,23; 22,14; 24,7; 26,7.9.15.28; 30,20.32; 31,8-9.26. Los labios, en: 4,24; 5,2.3; 7,21; 8,6.7; 10,8.10.13.18-19.21.32; 12,13.19.22; 13,3; 14,3.7.23; 15,7; 16,10.13.21.23.27.30; 17,4.7.28; 18,6.7.8.20; 19,1; 20,15.19; 22,11.18; 23,16; 24,2.26.28; 26,23.24; 27,2. La lengua: 6,17.24; 10,20.31; 12,18-19; 15,2.4; 16,1; 17,4.20; 18,21; 21,6.23; 25,15.23; 26,28; 28,23; 31,26.

105. Cf. Waltke, *op. cit.*, 299-300.

En la lengua hebrea, tan amiga de las imágenes, la boca aparece en expresiones muy visuales que hacen referencia a realidades abstractas: poner la mano sobre la boca equivale a guardar silencio: “Si has obrado neciamente [...] pon mano en boca” (30,32); “boca tramposa” y “labios falsos” son sinónimos de persona mentirosa: “Aparta de ti la perversidad de boca y aleja de ti la falsedad de labios” (4,24); el “fruto de la boca” es el discurso o sus consecuencias: “Mediante el fruto de su boca, el hombre se sacia del bien y la actividad de las manos del hombre, a él revierte” (12,14); “abrir los labios” significa hablar y proclamar: “Escuchad, porque voy a decir cosas excelentes; la apertura de mis labios, cosas rectas” (8,6), etc. En estas expresiones, a menudo la boca y los labios aparecen personificados. Así la boca come ella sola: “La boca de los necios se apacienta de insensatez” (15,14b); los labios de los justos se comportan como jefes o guías de los que los escuchan: “los labios del justo guían a muchos” (10,21a); tienen entendimiento: “Los labios del justo conocen lo grato” (10,32); y hasta cuidan de sus dueños: “Los labios de los sabios los protegen” (14,3b). Pero esto no deja de ser más que un recurso literario, ya que la boca representa a la persona misma que habla. Cuando se dice “palabras de la boca de N” equivale a decir “palabras de N”¹⁰⁶; “la boca de N + verbo” equivale a “N + verbo”: Así lo encontramos en: “Que te alabe el extraño y no tu boca; el ajeno y no tus labios” (27,2). De la misma manera, “los dichos de mi boca” (מִאֲמֵרֵי פִי) equivale a “mis dichos” (4,5; 5,7; 6,2; 8,8); igual sucede con “las palabras de la boca de N” (18,4) y “las respuestas de la boca de N” (15,23).

Hablar en demasía se censura en Proverbios: “En la abundancia de palabras no faltará pecado pero quien refrena sus labios es prudente” (10,19); “El que vigila su boca guarda su vida pero el que mucho abre sus labios, ruina” (13,3). También se rechaza el halago, que se considera con segundas intenciones: 2,16; 7,21; 26,28; 28,23; 29,5. Los chismes son dañinos y perjudiciales: “Las palabras del chismoso, como golosinas y bajan a lo más profundo de las entrañas” (18,8 y 26,22). Por eso la buena fama, el “buen nombre” es considerado como un tesoro: “Preferible el nombre a las muchas riquezas; a la plata y al oro, la buena estima” (22,1). Tampoco está bien vista la precipitación, especialmente en lo que se refiere al hablar (el “precipitado de labios” o “de palabras”): 20,25; 29,20.

La boca de los insensatos, es decir, su discurso, es motivo frecuente en Proverbios: “Los labios del necio entran en contienda y su boca clama por los golpes” (18,6); “La boca del necio es su ruina y sus labios, trampa para su alma” (18,7); “Los sabios atesoran ciencia pero la boca del insensato, ruina inminente” (10,14); “La boca de los necios profiere insensatez” (15,2). Por contrapartida, la boca y los labios de justos y sabios son motivo de alabanza: “Fuente de vida es la boca del justo” (10,11a); “La boca del justo produce el fruto de la sabiduría” (10,31a); “Los labios de los sabios esparcen ciencia” (15,7). Doblemente simbólico es el proverbio de 24,26: “Besa los labios quien responde palabras francas” (24,26);

Los verbos “tragar”, “devorar” y “engullir” se usan metafóricamente, aplicándolos a los malvados y también al *Šeol*: “Los tragaremos vivos como el *Šeol*, enteros, como a los que bajan a la fosa” (1,12); “[Hay] generación que sus dientes son espadas y cuchillos sus incisivos para devorar a los pobres de la tierra y a los necesitados de entre los hombres” (30,14)¹⁰⁷.

El tema de la boca en la mujer considerada “peligrosa” en Proverbios (la אִשָּׁה זָרָה, la רַע אִשָּׁת, la נִכְרִיָּה y la מְנַאֲפָת אִשָּׁה) merece mención aparte. La boca de la אִשָּׁה זָרָה es causa de

106. L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico hebreo-español*. Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado, Trotta, Madrid 1994, 602-604.

107. Véase también Sal 14,4; 124,3.

perdición y su peligro se resume en la “suavidad”, por eso se advierte contra ella: “Los labios de la extranjera gotean miel y es más suave que el aceite su paladar” (5,3) “pero su fin es más amargo que el ajeno” (5,4a). La zalamería de sus labios cautivan al joven inocente e inexperto: “Lo rindió con su mucha persuasión, con la suavidad de sus labios lo sedujo” (7,21). Como contrapartida, el padre-maestro insta a sus hijos-discípulos a atender a sus palabras y no a las de la אִשָּׁה זָרָה (7,24). También en 6,24 se advierte contra la lengua lisonjera de la mujer malvada y extraña: “Para guardarte de la mujer perversa (אִשָּׁה רָעָה), de la suavidad de lengua de la extraña (נִכְרִיָּה)”. Además, es claramente simbólica la imagen de la mujer adúltera (אִשָּׁה מְנַאֲפֶת) que come y se limpia la boca y dice que no ha hecho nada malo (30,20).

Las manos

Dos vocablos se utilizan para aludir a las manos: כַּף (“palma de la mano”) y יָד (“mano”). Simbolizan la acción y se corresponden con los pies. Caer, estar, escapar, etc. en o de “las manos de alguien” supone estar a merced de esta persona, bajo su poder, utilizado generalmente para reflejar el peligro que esto supone. Así, en 6,3, “caer en manos de tu prójimo” (בְּכַף-יָרֵעֶךָ), “escapar de la mano del que tiende la red” (מִיַּד יָקוּשׁ). “Por mano de” (בְּיָד) significa “por medio de” (26,6) y “estrechar la mano” es sinónimo de comprometerse (6,1; 17,18; 22,26), generalmente en cuestiones económicas. Con las manos se materializan y ponen por obra las intenciones: “La actividad de las manos del hombre a él revierte” (12,14); “No niegues el bien a quien lo necesite (literalmente “a sus dueños”), estando en poder de tu mano el hacerlo” (3,27). Con las manos se gestionan la hacienda y las propiedades, por eso en la mano se lleva la bolsa del dinero (7,20) y las monedas (17,16) que sirven para comprar y vender. Las manos manchadas de sangre, las “que derraman sangre inocente” (6,17) simbolizan a los asesinos.

En Proverbios se establece una oposición entre dos tipos de manos: las de los diligentes y las de los indolentes. Las primeras “enriquecen” (10,4) y “gobiernan” (12,24) mientras que las de los últimos “originan pobreza” (10,4) y realizan trabajos forzados (12,24) como los de la esclavitud en Egipto (Ex 1,11) y los que los israelitas impusieron a los cananeos (Jos 16,10; 17,13). La mano del perezoso llega a tal extremo en su molición que no tiene fuerzas para llegar a la boca después del tremendo esfuerzo de llegar al plato de comida (19,24 y 26,15). Uno de sus quehaceres es “cruzar las manos para reposar” (6,10 y 24,33). En 21,25 se dice expresamente que “sus manos rehúsan trabajar”.

Siguiendo con los tópicos de Proverbios, hablemos de las manos de la mujer. Las de la insensata (אִוֵּלָה) destruyen su propia casa (14,1). En el polo opuesto, la אִשְׁת־חַיִּל. En el retrato que se hace de ella en 31,10-31 la atención se centra en sus manos hasta en cinco ocasiones: con el fruto de sus manos (es decir, con sus ganancias) planta una viña en el campo que ha comprado (31,16); sus manos trabajan con gusto en las labores domésticas (31,13) sin despreciarlas; se nombra específicamente la rueca¹⁰⁸ y el huso: “sus manos aplica a la rueca y sus palmas sostienen el huso” (31,19). Pero no sólo es aplicada en las tareas del hogar; su actividad repercute más allá de sí misma y de los suyos alcanzando a los que más lo necesitan: “Su palma tiende al pobre y sus manos alarga al necesitado” (31,20), cumpliendo de manera ejemplar el mandato divino: *Que no te venga este indigno pensamiento: «Ya está cercano el año séptimo, el año del perdón de la deuda», y en consecuencia pongas mala cara a tu hermano pobre y no le des nada. Pues podría clamar al Señor contra ti, y te harías reo de pecado. Préstale de buen grado, y así el Señor tu Dios bendecirá todas tus obras y todas tus empresas. Nunca faltarán pobres en la tierra. Por eso te ordeno: Sé*

108. כִּישוּר, *bapax* traducido habitualmente por “rueca” por el contexto.

generoso con tu hermano, con el indigente y con el pobre de tu tierra (Dt 15,9-11). En el último versículo del libro, una exhortación y una invitación a la alabanza brota de la pluma del redactor de los Proverbios hebreos: “Dadle el fruto de sus manos y alábenla en las puertas sus obras” (31,31). La mujer de valía, simbolización de la sabiduría o del discípulo sabio, es finalmente alabada por sus obras, por su actividad sabia que repercute en su familia y en los que más lo necesitan. Son sus mismas obras las que revierten en sí misma en un movimiento circular que genera bien y alabanza.

Los ojos¹⁰⁹

Los ojos (עַיִן “ojo”, עֵינַיִם “ojos”) del ser humano aparecen en muchos proverbios: 1,17; 3,4.7.21; 4,21.25; 6,4.13.17; 7,2; 8,28; 10,10.26; 12,15; 15,30; 16,2.30; 17,8.24; 20,8.12.13; 21,2.4.10; 22,9; 23,5.6.26.29.31.33; 25,7; 26,5.12.16; 27,20; 28,11.22.27; 29,13; 30,12.13.17. Los ojos se corresponden con el corazón. Como el corazón permanece oculto, escondiendo los pensamientos e intenciones del interior del ser humano, su correlato, los ojos, lo manifiestan al exterior¹¹⁰. Es como si delataran lo más profundo, la interioridad de la persona: “En el rostro del inteligente, la sabiduría, pero los ojos del necio [vagan] hasta el confín de la tierra” (17,24). Mediante la luz física que percibimos a través de los ojos nos orientamos en la vida diaria y mediante la luz interior de nuestro mirar, en la vida espiritual. Así “la luz de los ojos alegra el corazón” (15,30a). Con esta mentalidad, “tener ante los ojos” y “guardar en el corazón” vienen a ser equivalentes: “No se aparten de tus ojos, guárdalos en medio de tu corazón” (4,21), refiriéndose a los dichos y palabras. Hay distintos proverbios en los que se pone de manifiesto esta unidad intrínseca entre el corazón y la mirada: “Dame, hijo mío, tu corazón y tus ojos observen mis caminos” (23,26), y otros: 4,21; 15,30; 21,4; 23,33.

Los ojos reflejan y manifiestan sentimientos. La soberbia se expresa en hebreo mediante el giro “ojos altaneros” (6,17), por eso en 21,4 van de la mano ojos y corazón: “altanería de ojos y engrimiento de corazón”. La “bondad de ojos” se traduce por generosidad (“El bueno de ojos será bendito porque da de su pan al pobre” en 22,9) mientras que “el malo de ojos” es el que mira mal, codiciando; es el tacaño y avaro (23,6; 28,22: “Se apresura a enriquecerse el “malo de ojo” y no sabe que pobreza le vendrá”). “Cerrar los ojos” es una actitud que implica desentenderse de la necesidad ajena y es causa de maldición (28,27). El desprecio se indica guiñando los ojos: “Quien guiña un ojo produce dolor” (10,10). Varios son los proverbios que tratan sobre los guiños de ojos, siempre censurándolos: 6,13; 10,10 y 16,30. Esta manifestación de los sentimientos se extrema, en distintas ocasiones, cuando se llega, como ocurre con otros órganos del cuerpo, a la personificación, haciendo del ojo el sujeto explícito de emociones e intenciones, como vemos en una de las maldiciones más fuertes del libro: “Ojo que se burla del padre y menosprecia la obediencia de la madre, sáquenlo los cuervos de la cañada y devórenlo los polluelos del águila” (30,17). Véase también 30,13.

Siguiendo con la simbología, la pupila es “la niña” o “el niño” (אִישׁוֹן) del ojo (7,2), algo muypreciado que se debe guardar. Como los ojos traducen al exterior la más profundo, por eso indican el aspecto de personas y cosas. Así el “ojo del vino” (23,31) significa el rutilar el vino en la copa. “A los ojos de” (בְּעֵינַי), al igual que en castellano, significa “ante la opinión de” (3,4; 17,8; 21,2.10; 26,5.12.16; 28,11; 30,12.13), expresión habitual en Proverbios. Los “párpados” (עַפְעָפִים) también tienen una función simbólica. Sólo tenemos diez ocurrencias de

109. Cf. Waltke, *op. cit.*, 299-300.

110. Cf. P. Mourlon Beernaert, *op. cit.*, 16.

esta palabra, cuatro de ellas en Proverbios: Job 3,9; 16,16; 41,10; Sal 11,4; 132,4; Pr 4,25; 6,4.25; 30,13; Jer 9,17. Generalmente funciona como sinónimo de “ojos” (4,25; 30,13) aunque en ocasiones tiene un matiz semántico especial. Es el caso de los párpados que se cierran en señal de sueño (6,4) o los párpados seductores de la mujer malvada y extraña que cautivan y prendan con su movimiento: “No te prende ella con sus párpados” (6,25).

Los oídos

La oreja, el oído (אָזן), es la sede de la capacidad auditiva y, por eso, de la obediencia. Es el correlato de la boca. Los dos órganos, boca y oídos, pertenecen al ámbito del lenguaje humano. El término דָּבָר significa tanto palabra como acción, por eso se traduce, según el contexto, como palabra, cosa, suceso. Podemos decir, de alguna manera, que en el hebreo bíblico no hay división entre la palabra y el hecho. A la vez que la palabra, se ofrece el contenido; por eso la Palabra de Dios es creadora. Su correspondiente, שָׁמַע, supone tanto la escucha como la posterior acogida y obediencia a la palabra. Tener un oído dócil, que escucha y acepta (אָזן שֹׁמֵעַת) la corrección de los sabios hace que ésta resplandezca en el oído de quien la recibe como si fuera un zarcillo de oro o una joya fina (25,12).

Son usuales las construcciones אָזן + קָשַׁב: “prestar atención”, “prestar oído” (2,2; 5,1) y אָזן + נָטָה: “inclinarse el oído” (2,2; 4,20; 5,1.13; 22,17) como sinónimo de poner especial atención. Recomendaciones que son objeto de los reiterados requerimientos del padre-maestro al hijo-discípulo a lo largo de todo el libro: 2,2; 4,20; 5,1. Esta actitud está relacionada, la mayoría de los casos, con el proceso de aprendizaje, donde se decanta como actitud fundamental para alcanzar la sabiduría que se transmite de generación en generación: “Acercas a la instrucción tu corazón y tus oídos a las palabras de conocimiento” (23,12); “Inclinas tu oído y escuchas las palabras de los sabios” (22,17a); “Oído que escucha (אָזן שֹׁמֵעַת) reprensión de vida, en medio de los sabios mora” (15,31); “El oído de los sabios busca conocimiento” (18,15b). Por eso, no inclinar el oído a los maestros es motivo de lamento y arrepentimiento al final de la vida: “No escuché la voz de mis maestros, a los que me enseñaban no incliné el oído” (5,13).

Como siempre en Proverbios, todo funciona por contrastes. La actitud contraria a “inclinarse el oído” para “escuchar” es “apartarse el oído”. “Volver el oído” (אָזן + סוּר) para no escuchar la ley, creyendo con ello que se está libre de su cumplimiento, es una actitud que invalida la oración, haciéndola abominable (28,9). Al igual que ocurre con los ojos, “apartarse el oído” al necesitado es causa de reprobación: “El que cierra su oído al clamor del pobre, también él gritará y no se le responderá” (21,13). El necio, culpable de alguna manera de su necesidad en los libros sapienciales, no acogerá las palabras sabias, por eso es preferible no hablarle: “A oídos de necio no hables, porque despreciará el razonamiento de tus palabras” (23,9).

Pies¹¹¹

Los pies son el correlato de las manos, pero con unos matices que los caracterizan y diferencian. Las manos simbolizan la acción, la productividad, el dominio y el poder. Los pies se orientan al comportamiento y están íntimamente relacionados con el camino que recorren (דֶּרֶךְ se traduce en muchas ocasiones por “conducta”). De la misma manera que es muy frecuente la metáfora del camino en el libro de Proverbios, también lo es la de los pies. En

111. Cf. Waltke, *op. cit.*, 300-301.

este sentido se invita al joven muchacho a no poner el pie en la senda de los pecadores y malvados, es decir, a no actuar como ellos: “Hijo mío, no camines por el camino con ellos; aparta tu pie de su senda” (1,15); “En el sendero de los impíos no entres ni pongas tu pie en el camino de los malvados” (4,14). “Apartar el pie de” significa, según la antropología hebrea, “no comportarse según”. Lo vemos en 4,27b: “Aparta tu pie del mal”. “Pies que corren hacia” refleja la actitud ansiosa de sus dueños (1,16) frecuentemente encaminada a hacer el mal: “Pies que corren a hacer el mal” (6,18b). Se desaprueba, como ya hemos visto en otras ocasiones, actuar apresuradamente en general: “El presuroso de pies peca” (19,2). La imagen del “pie que tropieza” se utiliza como metáfora del error, del fracaso o del pecado (3,23). “Allanar la senda” es quitar los obstáculos que, en forma de tentaciones, impiden recorrer sin tropiezos el camino: “Allana la senda de tu pie y todos tus caminos sean correctos” (4,26). El “pie que cae en la trampa” simboliza a la persona que sucumbe a un peligro (3,26). Entre las conductas censurables, de nuevo la del que no es abierto y franco en su lenguaje, sino que se muestra falso con la boca, haciendo señas con los ojos, las manos y hasta con los pies: “El hombre depravado, el hombre inicuo, anda [en] la perversidad de boca, guiña con los ojos, hace señas con los pies e indica con las manos” (6,12-13). Se recomienda, en una expresión muy plástica, “escatimar el pie” “de la casa del vecino, no sea que se harte de ti y te aborrezca” (25,17).

De nuevo, como con los órganos anteriores, son dignos de destacar los pies de la mujer. Los de la אִשָּׁה זָרָה “descienden a la muerte, sus pasos se precipitan al *Sheol*” (5,5). De ella se dice, en el pasaje donde se describe su modo de seducir al joven inexperto, que es “alborotadora y bullanguera, en su casa no paran sus pies” (7,11). Recordemos que formaba parte del ideal de la mujer “virtuosa” en las distintas cultura de la época permanecer recatada en casa. En *Los Siete contra Tebas* se recoge una frase que refleja bien este ideal: “Lo de fuera es cuestión del hombre, no intervenga la mujer. Que se quede dentro de casa y no haga daño¹¹²”.

El vientre, las entrañas, los huesos

Palabras que aparecen con mucha menos frecuencia. Designan órganos y partes interiores del ser humano pero también tienen su carga simbólica.

El término בֶּטֶן (“vientre”, “entrañas”) se utiliza órgano físico y como asiento de las emociones. En su aspecto físico, es la sede de los apetitos: “El vientre de los impíos sufrirá escasez” (13,25b); “Del fruto de la boca del hombre se saciará su vientre” (18,20). También es el seno materno: “¡Hijo de mi vientre!” (31,2). Visto desde la concepción antropológica hebrea, “el hombre deposita experiencias y conocimientos en el vientre; desde allí suben al corazón en un acto de la memoria. En el vientre, debajo del diafragma, se encuentran también los riñones, sede de las pasiones, mientras que el corazón es sede de pensamientos y decisiones”¹¹³. Las palabras de los sabios, guardadas en las entrañas, custodiadas en el interior, suben posteriormente a los labios y salen al exterior: “Porque es grato que las guardes en tus entrañas y que estén puestas a una sobre tus labios” (22,18). Así, “el que escudriña las recámaras de las entrañas” (חַפֵּשׂ כָּל-חֲדָרֵי-בֶטֶן) conoce las intimidades del ser humano (20,27). Estas “habitaciones de las entrañas” (20,27.30) equivalen a lo más profundo, al corazón. Ahí es donde penetran las palabras del que cuenta chismes, que parecen sin trascendencia, pero dañan hasta lo recóndito del ser (חֲדָרֵי-בֶטֶן) (18,8 y 26,22).

112. Esquilo, *Th.*, 200-201.

113. Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 399-400.

Los huesos (עצם y גֶּרֶם) se utilizan en contadas ocasiones, casi siempre como sinónimo de “ser corpóreo”, simbolizando la energía vital (los tuétanos) que sustenta a la persona. Por eso aparecen asociados con “cuerpo” (בָּשָׂר), “ombligo” (שֵׁר) en proverbios con estructura paralelística: “Medicina será para tu ombligo y refrigerio para tus huesos” (3,8); “Vida de los cuerpos el corazón de medicina y caries de los huesos la envidia” (14,30). En general, en los proverbios en los que aparecen los huesos se juega con los términos “salud/medicina vs. enfermedad/caries” (3,8; 12,4; 14,30; 16,24; 17,22). Los huesos también simbolizan lo más duro y difícil de romper: “Lengua suave quebranta huesos” (25,15b). También puede simbolizar lo más profundo de la persona: “Una buena noticia nutre los huesos” (15,30b). También aquí, de nuevo, asoma la mujer: “Mujer de valía es corona de su marido, pero la desvergonzada es como caries para sus huesos” (12,4).

Resumiendo:

Los sentidos y facultades del ser humano se simbolizan de una manera global, según la concepción antropológica bíblica, en tres parejas de órganos: el corazón-ojos, que representan lo interior del ser humano, lo que permanece oculto: el mundo de los sentimientos e intenciones. Pero también lo visible, lo que se refleja a través de los ojos. La boca-oídos encarnan el ámbito de la palabra, lo que se expresa por medio del lenguaje humano y también lo audible y por ello todo lo que se recibe y es susceptible de ser acogido y obedecido: la tradición y los mandamientos. Las manos-pies simbolizan lo tangible y palpable, la acción y la conducta. En Pr 4,20-27¹¹⁴ encontramos un claro ejemplo de la antropología hebrea. Por medio de los distintos órganos del cuerpo se apela simbólicamente al ser humano completo en todas sus dimensiones:

20 בְּנִי לְדַבְרֵי הַקְּשִׁיבָה לְאִמְרֵי הַטֹּאזְנָה:
 21 אֶל־יְלִיזוּ מֵעֵינַיִךְ שְׁמֹרֶם בְּתוֹךְ לִבְבֶּךָ:
 22 כִּי־חַיִּים הֵם לְמִצְאֵיהֶם וְלִכְל־בָּשָׂרוֹ מִרְפָּא:
 23 מִכָּל־מִשְׁמָר נֹצֵר לִבְךָ כִּי־מָמְנוֹ תוֹצְאוֹת חַיִּים:
 24 הֲסֵר מִמֶּךָ עֲקָשׁוֹת פֶּה וּלְזוֹת שְׁפָתַיִם הֲרַחֵק מִמֶּךָ:
 25 עֵינַיִךְ לִנְכַח יִבִּטּוּ וְעַפְעָפִיךָ יִיָּשְׁרוּ נִגְדָּךְ:
 26 פֶּלֶס מַעֲגַל רִגְלֶךָ וְכָל־דֶּרֶכֶיךָ יִכְנוּ:
 27 אֶל־הַטֹּיִמִּין וּשְׁמָאוֹל הֲסֵר רִגְלֶךָ מִרָע:

*Hijo mío, pon atención a mis palabras,
 a mis dichos inclina tu oído.
 No se aparten de tus ojos,
 guárdalos en medio de tu corazón.
 Porque son vida para los que los hallan
 y medicina para toda carne.
 Sobre toda cosa que guardes, guarda tu corazón,
 porque de él [brotan] los manantiales de vida.
 Aparta de ti la perversidad de la boca
 y aleja de ti la falsedad de los labios.
 Miren tus ojos de frente*

114. Véase Waltke, *op. cit.*, 293-296.

*y tus párpados se dirijan rectos ante ti.
Allana la senda de tu pie
y todos tus caminos sean correctos.
No te inclines ni a derecha ni a izquierda,
aparta tu pie del mal.*

Tipología

La manera de organizar la tipología humana que desfila por nuestro libro es el procedimiento por antítesis que adoptan muchos de los proverbios. En Proverbios se encuentran dos tipos fundamentales, antagónicos, que resumen el comportamiento humano según el pensamiento sapiencial: los sabios y los necios. Ambos se juzgan moralmente, de tal manera que los primeros son catalogados de justos y los segundos, de injustos y hasta malvados. Haciendo un reparto de los diferentes “personajes” que desfilan por el libro y adscribiéndolos a uno u otro grupo, según la catalogación moral que se hace de ellos, tendríamos dos grandes bloques o dos “caminos” (conductas) a recorrer, según la imagen de Proverbios:

el sabio (חֲכָמִים),	el necio (כֶּסֶּיל),
el prudente (מְשָׁכִיל),	el insensato (אֲוִיל),
el justo (צַדִּיק),	el impío (רָשָׁע),
el inteligente (מְבִינִן),	el falto de cordura (חֲסֵר-לֵב),
el humilde de espíritu (שָׁפֵל-רוּחַ),	el altivo (גָּבַהּ),
el bueno (טוֹב),	el malvado (רָע),
el íntegro (תָּם),	el pecador (חַוִּטָּא),
el piadoso (חֲסִיד),	el blasfemo (לִצֵּן),
el recto (יָשָׁר),	el tortuoso (עֲקָשׁ),
el que se aparta del mal (סוֹר מָרַע),	el perverso de caminos (עֲקָשׁ דְּרָכִים),
el de espíritu fiel (נֶאֱמָן-רוּחַ) 11,13	el que anda murmurando (הוֹלֵךְ רָכִיל),
el amigo (רֵעַ),	el traicionero (בּוֹגֵד),
el que gana ganancias injustas (בּוֹצֵעַ בְּצַע),	el que aborrece el soborno (שׂוֹנֵא מַתָּנָה)

Éste es un resumen de los “tipos” que aparecen con más frecuencia en Proverbios. Unos pertenecen a la esfera sapiencial y otros a la ética o moral. Pero para el autor o autores de nuestro libro parece que no hay frontera entre un ámbito y otro. De tal manera que en distintas ocasiones en un mismo proverbio forman parte de una estructura paralelística un “tipo” sapiencial y otro moral, cruzándose ambas esferas¹¹⁵ e indicando, con ello, el juicio ético que se hace de tales personajes: justo = sabio: “Se alegrará enormemente el padre del justo y quien engendra a un sabio se alegrará en él” (23,24); “Da al sabio y será más sabio; enseña al justo y crecerá su ciencia” (9,9); justo vs. falto de entendimiento: “Los labios del justo guían a muchos, pero los insensatos, por falta de entendimiento, morirán” (10,21); necios vs. rectos: “De los necios se burla el pecado¹¹⁶, pero entre los rectos, buena voluntad” (14,9); burladores vs. necios: “Preparados están para los burladores los castigos y los azotes para la espalda de los necios” (19,29), etc. Los continuos reproches a necios e insensatos a lo largo de todo el

115. Véase L. A. Schökel, *Manual de poética...*, 85.

116. O bien: *Los necios se burlan del pecado*.

libro apuntan en la misma dirección: “La intención del necio¹¹⁷, pecado” (24,9a); “Abominación de los insensatos apartarse del mal” (13,19b), etc. Podríamos decir que el dualismo fundamental se establece entre sabios y necios. Luego tendríamos uno secundario, el de buenos-justos y malos-injustos, asociado al primero. De modo que en el libro de Proverbios se establece una identificación o paralelismo entre:

Los sabios y prudentes = los buenos, los que se salvan.

Los insensatos y necios = los malvados, los que se pierden.

Claramente se denomina sabio al justo en 10,31a: “La boca del justo produce el fruto de la sabiduría”. Para la mentalidad sapiencial, como ocurre en el Derecho, “el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento”. De alguna manera los insensatos, los necios, son culpables de su falta de sabiduría: “La sabiduría y la instrucción desprecian los insensatos” (1,7b); “¿Hasta cuándo [...] los necios odiaréis el saber?” (1,22); “Los insensatos, por falta de entendimiento, morirán” (10,21b). Lo que se propone en Proverbios es una elección de vida fundamental: escoger entre la sabiduría o la necedad; entre la rectitud de vida y la perversión de caminos, entre el comportamiento justo o el malvado.

Saber elegir o “los dos caminos”

El comportamiento humano, ya lo hemos visto, se simboliza frecuentemente con la imagen del camino (דֶּרֶךְ) y en el libro se ofrecen dos caminos distintos¹¹⁸ entre los que es preciso elegir. La expresión “el que anda [...]”, sinónimo de “el que se comporta [...]” aparece con asiduidad en Proverbios (6,12; 10,9; 11,13; 13,20; 14,2; 19,1; 20,7.19; 28,6.18.26), en *mesbalim* donde se aprueban o se reprueban comportamientos opuestos. El cap. 11, por ejemplo, está plagado de binas antitéticas de “tipos” paradigmáticos: soberbios vs. humildes (v. 2); rectos vs. pérfidos (v. 3); íntegro vs. malvado (v. 5); rectos vs. traicioneros (v. 6); justos vs. malvados (v. 8 y 10); impíos vs. justos (v. 9); rectos vs. malvados (v. 11); el que menosprecia a su prójimo vs. el hombre de inteligencia (v. 12); el que anda con chismes vs. el fiel de espíritu (v. 13), etc. Ya lo hemos visto en otras páginas de nuestro estudio: el libro de Proverbios está imbuido de un dualismo que se irá acentuando, con el tiempo, hasta explotar en la apocalíptica cercana al cambio de era. En Proverbios hay ya un dualismo ético¹¹⁹ entre el sabio y el necio, entre el justo y el malvado. Este dualismo ético está más desarrollado en la doctrina de los opuestos de Ben Sira, especialmente en 33,7-15, que establece que Dios es el que hace que los hombres vayan por diferentes caminos. Esta doctrina de los dualismos será una de las características de la literatura de la comunidad esenia de Qumrán.

Sabio vs. necio

El prototipo del sabio (el sabio חָכָם, el prudente נָבוֹן, el sagaz עָרוּם) es el que sabe encarnar y llevar a la vida los valores éticos¹²⁰. Es por ello el hombre que actúa con integridad. En Pr 23,19, un caso de paralelismo sinonímico, la estructura sintáctica del proverbio presenta como similares “ser sabio” y “caminar derecho” (es decir, comportarse rectamente): “Escucha tú, hijo mío, y sé sabio y endereza en el camino tu corazón”. Sabia es la persona que encarna

117. Siguiendo a Septuaginta, Vulgata, Siríaco y Targum; hebreo: “necedad”.

118. Sobre este tema: Daniel Bricker, “The Doctrine of the ‘Two Ways’ in Proverbs”, *JETS* 38, 4 (1995) 501-18.

119. Gammie, J.G. “Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature,” *JBL* 93 (1974), 356-85.

120. Véase G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 88.

los valores paradigmáticos sapienciales, el temor de YHWH y la justicia, frente al necio, que cae en la trampa de su propia necesidad: “El sabio teme y se aparta del mal; el necio es entrometido y confiado” (14,16); “El prudente ve la desgracia y se oculta; los inmaduros pasan adelante y son castigados” (22,3). La actitud moral que se ensalza en la figura del sabio es la del que recibe la tradición y opta por escoger el camino de la sabiduría. Él hace por aumentar su saber escuchando dichos de prudencia (1,5; 9,9); acoge los mandamientos (10,8), teme pecar y se aparta del mal (14,6); es de boca prudente (16,23) y refrena sus labios (10,19); escucha los consejos y acepta la corrección (19,29; 21,11) con oído atento (25,12) y hasta ama al que le corrige (9,8); es modesto (12,23), no se emborracha (20,26) y sabe apaciguar su espíritu (29,11 y 14,29) y al prójimo lo trata con respeto (11,12). El éxito de su tarea es la reflexión constante de su proceder, el continuo examen de conciencia: “la sabiduría del prudente es comprender su camino pero la insensatez de los necios es engaño” (14,8).

La antítesis, las antípodas del sabio, es el “necio” (el necio כְּסִיל, el insensato אָוִיל, el “falto de cordura” חֶסֶר-לֵב¹²¹, el “que carece de entendimiento” חֶסֶר תְּבוּנוֹת¹²²), la persona que no sólo carece de capacidad intelectual, sino que, sobre todo, demuestra una escasa inclinación y disposición para aprender, dejarse corregir y acoger la enseñanza. Por esta razón causa la tristeza de su padre (10,1; 17,21; 23,15.24; 27,11) y de su madre (10,1). Su comportamiento impío y malvado se caracteriza por la incontinencia, ya que no sabe refrenar ni su lengua ni sus pasiones, ni sus acciones. Es un charlatán (10,8) y no mide sus palabras (10,10.14); difunde, sin medir las consecuencias, la calumnia (10,18); cuando habla es imprudente (18,2) y provoca enfrentamientos (18,6); es entrometido y confiado (14,16); no sabe controlar su ira (12,16) y, en su insensatez, piensa que su comportamiento, su “camino”, es recto (12,15); por más que se divierte haciendo el mal (10,13). Al contrario de lo que ocurre con el sabio, el insensato es fuente de tristeza y pesadumbre para su padre (17,21.25) y de amargura para su madre (17,25). Por eso se le valora moralmente, porque, lejos de querer remediar su insensatez, siguiendo los consejos de los sabios, ‘desprecia la sabiduría y la instrucción’ (1,7) insistiendo en su necesidad, lo que le aparta y hace irritarse contra YHWH (19,3). En palabras de von Rad, “La necesidad es un ateísmo práctico. Esta valoración moral, e incluso teológica, de un conocimiento imperfecto, más aún, de un reconocimiento rechazado, refleja una de las concepciones antropológicas más interesantes del todo el Antiguo Testamento¹²³”.

El insolente

Es un personaje específico y peculiar que se engloba en la tipología del necio¹²⁴. El burlador, escarnecedor, sarcástico, insolente (לֵיץ) tiene catorce ocurrencias en Proverbios hebreos: 1,22; 3,34; 9,7.8; 13,1; 14,6; 15,12; 19,25.29; 20,1; 21,11.24; 22,10; 24,9. En 9,7, mediante la técnica del paralelismo sinonímico, ya estudiado en otros casos, se le identifica con el malvado: “El que corrige al escarnecedor se acarrea ignominia y el que reprende al malvado, se mancilla”. Pero la identificación principal se da con el necio o insensato. Mediante el paralelismo antitético, un procedimiento similar al anterior, se le presenta como contrario al sabio: “No reprendas al escarnecedor para que no te aborrezca; corrige al sabio y te te amará” (9,8). Porque al burlador se le caracteriza en Proverbios como una persona que, rechazando la instrucción de los sabios y la corrección paterna, se aleja de la sabiduría: “Un hijo sabio [acepta] la corrección paterna pero el que se burla no escucha la reprensión” (13,1); “El burlador busca la sabiduría, y nada; pero la ciencia al inteligente le es fácil” (14,6); “No le gusta

121. Pr 6,32; 7,7; 9,4.16; 10,13; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30.

122. Pr 28,16.

123. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 88-89.

124. Cf. *Ibid.*, 89; Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 389.

al burlador que se le reprenda ni acude a los sabios” (15,12). Es la persona que no refrena su boca, el charlatán que no mide sus palabras, el desenfrenado de labios. Al vino se le llama “insolente” (לִיץ) porque hace decir insolencias “y todo el que se da a él, no es sabio” (20,1). Además, el escarnecedor es una persona soberbia: “Soberbio presuntuoso, insolente [es] su nombre” (21,24a), al que acompañan la discordia, el pleito y la afrenta (22,10).

Justo vs. impío

Esta bina antitética (justo -צַדִּיק-, recto -יָשָׁר-, íntegro -חָם-/ impío -רָשָׁע- y malvado -רָע-) se encuentra fundamentalmente en los capítulos 10-15 (véase el contraste entre justo e impío en 10,24-32) y es la de mayor peso teológico y moral del libro. Frecuentemente se contraponen el comportamiento del justo y del injusto: “La maldición de YHWH en la casa del impío, pero la morada de los justos bendice” (3,33); “Bendiciones sobre la cabeza del justo pero la boca de los malvados oculta violencia. La memoria del justo es para bendición, pero el nombre de los malvados se pudre” (10,6-7); “La ganancia del justo es para vida, el fruto del malvado es para pecado” (10,16). Con el símil tan bíblico de la tierra: “Porque los rectos habitarán la tierra y los íntegros permanecerán en ella. Pero los impíos de la tierra serán exterminados y los traicioneros desarraigados de ella” (2,21-22).

Ya en la tierra el deseo del justo se cumple porque se supone conforme a la voluntad divina y, al igual que la espiral de violencia y maldad que pone en marcha el impío revierte en sí mismo, de la misma manera ocurre con el justo¹²⁵: “Lo que teme el malvado, le sobrevendrá, pero el deseo de los justos, se les dará” (10,24); “La esperanza de los justos, alegría, pero la esperanza de los malvados perecerá” (10,28).

El pensamiento teológico de Proverbios reserva también para los justos un atisbo de eternidad, mientras que para los malvados e impíos se destina la desaparición o perdición: “Como pasa el torbellino, desaparece el malvado, pero el justo, en cimiento eterno” (10,25). La misma imagen de la roca de la que “no será derribado para siempre” (לְעוֹלָם) el justo la tenemos en 10,30: “El justo para siempre estará firme, pero los malvados no heredarán la tierra”. La idea del justo que, de alguna manera, sobrevive a la muerte, está acentuada y es más expresa en la traducción de LXX¹²⁶: “Pasando el torbellino, el impío es destruido, pero el justo, que lo ha evitado, se salva para siempre” (10,25); no así en Áquila, Símaco y Teodoción: θεμέλιος αἰῶνος (“fundamento de eternidad”). Con un símil botánico: “La raíz de los justos no será removida” (12,3). Esta retribución futura está actuada por Dios, el agente de la voz pasiva de muchos de estos ejemplos (la “pasiva divina”).

La causa de esta bendición de Dios para los justos es su comportamiento (דִּרְךְ), conforme siempre al camino que le marca Dios: “Fortaleza para el íntegro el camino de YHWH, pero una ruina para los autores de iniquidad” (10,29); “La senda de los justos es como la luz de la aurora, que avanzando en claridad hasta que el día es perfecto. El camino de los impíos es como la oscuridad; no saben en qué tropiezan” (4,18-19). Su firmeza viene de Dios, su cimiento: “En el temor de YHWH hay confianza de firmeza” (14,26a). Este temor de Dios es el que colma al justo de vida: “El temor de YHWH, fuente de vida para escapar de los lazos de la muerte” (14,27). El comportamiento de los malvados, por el contrario, es

125. Véase el apartado sobre la retribución.

126. Consúltese el estudio sobre Pr 10,25 en pág. 224, en el apartado sobre la teología de los Proverbios LXX: la salvación y la perdición.

“abominación de YHWH”: “Abominación de YHWH son los perversos de corazón, pero le son gratos los íntegros de conducta” (11,20).

Resumiendo: a los buenos (los justos, rectos, íntegros) les irá bien; a los malos (ímpíos, malvados, injustos, tramposos) mal.

Diligente vs. perezoso

Es ésta una antítesis, la del ocioso (perezoso -עצל-, persona ociosa -נפש רמיה-, negligente -מתרפה-) / diligente (חרוץ), no tan frecuente como las anteriores, propias de la literatura bíblica sapiencial, pero sí muy característica de Proverbios. De hecho el adjetivo עצל, con catorce ocurrencias, aparece exclusivamente en Proverbios (6,6.9; 10,26; 13,4; 15,19; 19,24; 20,4; 21,25; 22,13; 24,30; 26,13-16). Atendiendo al procedimiento típico del paralelismo, el perezoso se presenta como un personaje contrario al justo: “El camino del perezoso, como seto de espinos pero la senda de los rectos, llana” (15,19), sinónimo de “falto de cordura”: “por el campo de un varón perezoso he pasado y por la viña de un hombre falto de cordura” (24,30). El negligente encarna los valores que le identifican con los antihéroes de nuestro libro: los necios y los malvados. Sabios, justos y diligentes, por contrapartida, se identifican.

El perezoso tiene siempre sueño profundo (19,15), no tiene fuerzas ni para comer (19,24; 26,15), no sale a la calle, inventando cualquier excusa para ello, como la sumamente inverosímil de que hay un león afuera (22,13; 26,13), da vueltas en la cama como una puerta sobre la bisagra (26,14), no ara en el otoño (20,4), su propiedad es un campo abandonado y desolado (24,30-33), sólo hace lo que quiere, olvidando que tiene que trabajar (21,25) y su final es sufrir el hambre (19,15) y la pobreza (6,11; 24,34). Resulta tan molesto como el humo en los ojos o el vinagre entre los dientes (10,26). En su osadía, se cree con más sabiduría que siete sabios juntos (26,16). Pero al que es flojo en su trabajo los Proverbios lo juzgan duramente calificándolo de “hermano del destructor” (18,9). Y se le invita a que imite a la hormiga (6,6-8) aprendiendo “sabiduría” de ella, y a que abandone su proceder indolente levantándose de la cama (6,9-10).

Al contrario, la persona diligente se enriquece (10,4; 12,27); “El que labra su tierra se saciará de pan” (12,11). Mientras el perezoso se pierde en deseos que no llegan a hacerse realidad, los proyectos del diligente dan como resultado ganancia (21,5) y su persona “será prosperada” (13,4). Esta forma pasiva indica que es Dios el que da la prosperidad y la riqueza, como se dice en 10,22a: “La bendición de YHWH es la que enriquece”.

En Pr 31,27, en el llamado elogio de la mujer, a ésta se la ensalza porque no es perezosa. El texto hebreo dice literalmente: וְלֶחֶם עֲצָלוֹת לֹא תֹאכַל (*y no come el pan “perezoso”*). Se trata del poema final, donde esta mujer es presentada como compendio de las virtudes que ha ensalzado el libro de Proverbios durante tantos capítulos. Una de sus virtudes principales es que es una mujer diligente y, por ello sus hijos la llaman “bienaventurada” y la alaba su marido (31,29).

Vida larga vs. vida breve¹²⁷

Entre los premios que se reservan a los justos en este mundo está el de una vida larga (אֶרֶךְ יָמִים), mientras que al malvado le espera una vida truncada. La abundancia de vida es

127. Véase Waltke, *op. cit.*, 104-105.

como un “plus” que se añade a la vida física y se caracteriza por la paz, bienestar, salud, prosperidad, etc.

Es concretamente mediante la sabiduría como se alarga la vida: “La longevidad no se considera resultado de condiciones biológicas, de la higiene y el ejercicio, sino de factores espirituales, de una vida racional y razonable¹²⁸”. De la Sabiduría se dice que “hay abundancia de días en su mano derecha” (3,16) y ella misma afirma: “Por mí se multiplicarán tus días y se te añadirán años de vida” (9,11); “Quien me halla, ha hallado la vida” (8,35). No en vano al mayor sabio que hubo en Israel, a Salomón, al que Dios prometió darle lo que le pidiera (1 R 3,5), porque no pidió ni vida larga, ni riquezas, Dios le concedió su deseo de sabiduría y además le prometió alargarle sus días: “También te daré lo que no has pedido [...] si andas en mis caminos, guardando mis preceptos y mandamientos, como anduvo tu padre David, yo alargaré tus días” (1 R 3,13-14). La vida larga es premio o consecuencia de la fidelidad a la enseñanza sapiencial. En Pr 3,1-2, por ejemplo, el padre-maestro promete al hijo-discípulo abundancia de días y años si guarda sus mandatos y no olvida su enseñanza: “Hijo mío, no olvides mi enseñanza y mis mandamientos guarde tu corazón. Porque abundancia de días y años de vida y paz te aumentarán”; “Escucha, hijo mío, y toma mis palabras y se te multiplicarán los años de vida” (4,10).

También la práctica de la justicia lleva, como consecuencia natural, a la vida: “Afirmarse en la justicia es para vida, pero quien persigue el mal es para su muerte” (11,19); “En el sendero de la justicia está la vida y en el camino de [su] senda no hay muerte” (12,28).

Fuera de Proverbios, la expresión “vida larga” (אָרְךָ יָמִים) se encuentra también en Sal 91,16, en boca de YHWH, que la promete al fiel que ha confiado en él: “Lo saciaré de vida larga y le haré ver mi salvación” (Sal 91,16). En Ben Sira¹²⁹ es consecuencia del temor del Señor: “El temor del Señor recrea el corazón, da alegría, regocijo y larga vida (μακροήμερουσιν)” (1,12); “Raíz de la sabiduría es temer al Señor y sus ramas son larga vida (μακροήμερουσις)” (1,20).

La vida larga se opone a la muerte repentina y violenta, representada con la imagen del huracán (Pr 1,27) o más frecuentemente con la de la trampa o el lazo: “La enseñanza del sabio es fuente de vida para escapar de los lazos de la muerte” (13,14). Los pecadores “ponen a su propia sangre asechanzas, a su vida ponen trampas” (1,18). La muerte está destinada a los que “han aborrecido la sabiduría y no escogieron el temor de YHWH” (1,29). Por eso “el descarrío de los inmaduros los matará” (1,32a). El destino mortal de los malvados se advierte en cada rincón del libro: “Los impíos serán exterminados de la tierra y los traicioneros serán desarraigados de ella” (2,22); “Así son las sendas de todo el que codicia riqueza injusta: la vida de sus dueños quitará” (1,19). Los que siguen a la אִשָּׁה זָרָה, cuya casa se hunde hacia la muerte y sus sendas van hacia los muertos (2,18), esos “no volverán y no lograrán alcanzar los senderos de la vida” (2,19).

Otra manera de referirse a la vida larga y abundante es mediante la expresión “manantial o fuente de vida” (מְקוֹר חַיִּים¹³⁰): “Fuente de vida el entendimiento para quien lo posee, pero castigo de los insensatos su misma insensatez” (16,22). También צֶמַח-חַיִּים (“árbol

128. Schökel / Vílchez, *Proverbios...*, 179.

129. Para un estudio detallado del pasaje de Sir 1,11-30 véase A. Ayala Guijarro, *op. cit.*

130. Esta expresión tiene cinco ocurrencias en la Biblia Hebrea: Sal 36,10; Pr 10,11; 13,14; 14,27; 16,22.

de vida¹³¹”), que aparece en 3,18; 11,30; 13,12 y 15,4, es otra locución que algunos autores¹³² relacionan con la abundancia de vida y que puede representar la vida eterna¹³³. Es heredera del Génesis (Gn 2,9 y 3,24) y con ella se recuerda que el ser humano (Adán), cuando se aparta de las leyes y mandamientos del Señor (no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es decir, no creerse autosuficiente en el propio conocimiento y sabiduría de la vida) se aleja definitivamente del árbol que produce frutos de vida. Dios es el único dador y fuente de la Sabiduría, el árbol de vida para el hombre y la mujer descendientes de Adán y Eva. Éstos intentaron alcanzar por sí solos el conocimiento del bien y del mal, arrebatando un fruto que les estaba vetado porque no es propio de su condición, sino que es esencial a Dios, y perdieron el fruto del árbol de la vida y por ello caminaron a la muerte. Los que imitan a sus primigenios antepasados tienen el mismo fin. Los que han aprendido de su conducta y, siguiendo los consejos y la instrucción de los sabios guardan los mandamientos divinos, esos tienen vida abundante, que no es otra cosa, en definitiva, que una metáfora de la comunión con Dios¹³⁴. Esta vida abundante que se promete a los justos está escatológicamente abierta a la trascendencia¹³⁵: “La justicia libra de la muerte” (Pr 10,2a); “Senda de vida hacia lo alto para el sensato, para escapar de los profundo del *Šeol*” (15,24); “El temor de YHWH es fuente de vida para escapar de los lazos de la muerte” (14,27).

Están íntimamente relacionados, como en el resto del libro, la sabiduría, la justicia y el temor del Señor (cf. Pr 2,5-8), como fuentes de una vida larga y abundante. Porque en definitiva es Dios el que la da como premio a la obediencia a sus leyes y mandatos cuyo espíritu es una existencia justa, sabia y temerosa de Dios.

E. La sociedad

La Autoridad¹³⁶

El rey

La figura del rey (מֶלֶךְ) aparece, en Proverbios¹³⁷, en 33 ocasiones: en singular, en 1,1; 14,28.35; 16,10.14-15; 19,12; 20,2.8.26.28; 21,1; 22,11; 24,21; 25,1.5.6; 29,4.14; 30,22.27.31; 31,1; en plural, en 8,15; 16,12-13; 22,29; 25,2-3; 30,28; 31,3-4. En la teología bíblica, de la que

131. Sobre esta expresión, R. Marcus, “The Tree of Life in Proverbs”, *JBL* 62 (1943) 118.

132. Véase Toy, *op. cit.*, 66-67.

133. Waltke, *op. cit.*, 259.

134. Waltke, *op. cit.*, 105

135. Cf. V. Cottini, *La vita futura nel libro dei Proverbi: Contributo alla storia dell'esegesi*, SBFA 20, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984.

136. Véase Riad Aziz Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Brill, 81-106; Carlos Rodríguez, *La autoridad civil en la Biblia*, CEP, Universidad de Texas 1986.

137. Sobre este tema: S. Szikszai, “King, Kingship”, en G. A. Buttrick, *et al.* (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Abingdon, Nashville 1962, 11-17; K. W. Whitlam, “Israelite Kingship. The royal ideology and its opponents” en Ronald E. Clements (ed.), *The world of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 119-140.

participa Proverbios, el rey es representante de la autoridad de YHWH sobre Israel¹³⁸, su pueblo. Los proverbios referidos al rey (מֶלֶךְ) son en general muy positivos, debido en parte a que provenían de círculos cercanos al rey¹³⁹.

El primer peldaño en el escalafón de la sociedad, la base sobre la que se asienta su estabilidad civil es el rey, cuya función es administrar justicia utilizando para ello como herramienta la sabiduría: “Por mí reinan los reyes”, dice la Sabiduría (8,15a). Los Proverbios dejan claro que, aunque el rey se sitúa en el escalón más alto de la sociedad, su autoridad sólo está legitimada si, como cualquier persona, actúa buscando la justicia como fin por medio de la sabiduría. Su trono se afianza con justicia (16,12b; 25,5b) y con justicia afirma él su país (29,4). Cuando habla, su boca no yerra, o no debe errar (16,10¹⁴⁰). A imitación del Juez Supremo, el rey establece justicia en el juicio tratando a los pobres con verdad (29,14), disipando con su mirada toda maldad (20,8) y luchando contra los malvados: “Dispersa a los impíos el rey sabio” (20,26a). Dentro de esta sabiduría que deben desplegar los reyes, está la obligación de discernir los designios de Dios en la historia y, especialmente, para su pueblo: “Gloria de Elobim ocultar una cosa, gloria de los reyes investigarla”(25,2). Es propio de Dios el misterio, y del rey, ejercer de teólogo escudriñando sus caminos. Ejemplo paradigmático de rey sabio es Salomón, que aparece en el pórtico del libro como su autor: “Proverbios de Salomón, rey de Israel” (1,1). Para no apartarse de su función, no deben los reyes darse ni al vino ni al licor (31,4-5).

Lo que no ocurre en otros libros, en Proverbios tanto YHWH como el rey se manifiestan como fuente de favor (רִצּוֹן) para su pueblo (Dios en 8,35; 11,20; 12,2.22; 15,8 y el rey en 14,35; 16,13.15; 19,12). A ejemplo de YHWH, a quien le agrada la persona que obra sabiamente (8,35), el rey muestra su favor al siervo prudente (14,35), el hombre sabio logra aplacarlo (16,14) y llega a ser amigo el que ama la pureza de corazón (22,11). A los impíos, al contrario, hay que alejarlos de su trono (25,5) como se quita la escoria de la plata (25,4). También “para los reyes es abominación (תּוֹעֵבָה) hacer el mal” (16,12a). Como delegado de Dios, en sus manos está la vida de sus súbditos (16,15). Su ira es temible como el rugido de un león (19,12a; 20,2a) pero su favor, suave y agradable como el rocío sobre la hierba (19,12b). A pesar de su poderío como la máxima autoridad del pueblo, el rey no debe gloriarse ya que su último querer y decisión, su corazón, está en manos de Dios y es para él como agua que se canaliza en acequias (21,1).

Uno de los proverbios donde mejor se observa la relación entre YHWH y el rey¹⁴¹, es

-
138. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen I*, BK xv/1 (Martin Noth and Hans Walter Wolff eds.), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960, 691; W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, OTL, SCM Press, London 2ª ed. 1977, 406.
139. Así lo sostiene Kassis, *The Book of Proverbs...*, 84; 94; otros autores, como Whybray o Golka, piensan que los proverbios reales tienen su origen en el pueblo.
140. “Oráculo en los labios del rey; en el juicio no yerra (o no yerre) su boca” (16,10). El término hebreo que encabeza este proverbio es קָסָם, palabra que significa “adivinación”. No se utiliza para referirse a los oráculos de los profetas sino para designar las visiones de los falsos profetas (Jer 14,14; Ez 12,24; 13,6-7.23; Miq 3,5), los vaticinios de hechiceros, magos, agoreros (cf. Dt 18,10)... Se aplica especialmente a los reyes (Ez 21,26-27.34) y profetas gentiles e idolátricos (Nm 23,23; 1 S 15,23). Varios autores se han hecho eco de la dificultad de esta palabra que, según muchos, en este proverbio tiene un sentido positivo, el de escrutar los designios divinos. Véase un resumen de las distintas posturas a este respecto en R. A. Kassis, *The Book of Proverbs...*, 92-93; E. W. Davies, “The Meaning of *qesem* in Prov 16,10”, *Bib* 61 (1980), 554-556.
141. Para un estudio detallado de la relación entre el rey y YHWH véase I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Blackwell, Oxford 1967; S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Clarendon, Oxford 1958; M. Noth, “God, King, and

20,28: “La bondad y la verdad (חֶסֶד וְאֱמֶת) guardan al rey y con la misericordia se afirma su trono”. חֶסֶד וְאֱמֶת, que aparece en tres ocasiones más en Proverbios (3,3; 16,6; 14,22) en contextos distintos, es una expresión que se relaciona con la actuación de YHWH frecuentemente en la literatura bíblica (2 S 2,6; Sal 25,10; 85,11; 86,15). Es la definición que Dios da de sí mismo a Moisés después de la promesa que le hiciera de pronunciarle su Nombre (Ex 33,19): “YHWH, YHWH, Dios clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en misericordia y verdad (וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת)” (Ex 34,6). En Sal 61,7 se pide a YHWH חֶסֶד וְאֱמֶת para el rey. En el salmo 89 se alaba el poder de Dios, rey y soberano Creador del universo en los mismos términos: “Justicia y derecho sostienen tu trono, misericordia y verdad (חֶסֶד וְאֱמֶת) te preceden” (Sal 89,15). No es descabellado pensar que existe una proyección de la actuación divina en la figura del rey, al que los Proverbios piden que se comporte en su Nombre. Sin llegar a la igualdad ni a la identificación¹⁴², se eleva al rey a un alto nivel comparable al divino¹⁴³. Detrás podría haber una alusión al pacto davídico (Sal 89,25; 2 S 7,15). De hecho el padre-maestro pide al hijo-discípulo: “Teme, hijo mío, al rey” (Pr 24,21a), poniendo al mismo nivel al rey y a YHWH. De alguna manera, también el rey participa del misterio de Dios, ya que su corazón es insondable como la altura de los cielos y la profundidad de la tierra (25,3).

La manera de comportarse ante el rey es similar que la que se tiene ante Dios: de respeto y temor para no provocar su castigo (24,22). Delante de él no hay que gloriarse ni ponerse en el lugar que corresponde a los grandes (25,6), ya que comportándose ante él con humildad, él subirá al humilde de puesto (25,7)¹⁴⁴. Sólo los que son diligentes en su trabajo estarán en su presencia (22,29).

El Sal 101 recoge los propósitos de un príncipe justo, entre los que se encuentran los siguientes:

*Aborrezco al que obra mal,
no se juntará conmigo;
lejos de mí el corazón torcido,
no aprobaré al malvado.
Al que en secreto difama a su prójimo
lo haré callar;
ojos engreídos, corazones arrogantes
no los soportaré.
Pongo mis ojos en los que son leales,
ellos vivirán conmigo;
el que sigue un camino perfecto,
ese me servirá.
No habitará en mi casa
quien comete fraudes;
el que dice mentiras
no durará en mi presencia.*

Nation in the Old Testament”, en *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Trans. by D. R. Ap-Thomas, Oliver & Boyd, London/Edinburgh 1966, 152-175. Sobre este proverbio en particular: H. A. Kenik, *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in I Kings 3:4-15*, SBLDS 69, Scholars, Chico, CA 1983, 83-84; McKane, *Proverbs*, 546.

142. Cf. J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)*, FAT 7, Mohr, Tübingen 1995, 137.

143. C. Westermann, *Roots of Wisdom. The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples* (Translated by J. D. Charles), Westminster John Knox, Louisville 1995, 34.

144. Ecos de este proverbio se encuentran en Lc 14,7-11.

*Cada mañana haré callar
a los hombres malvados,
para excluir de la ciudad del Señor
a todos los malhechores. (101,3-8)*

Las coincidencias con los proverbios que se están analizando son claras: el rey ama al puro y justo, expulsa a los malvados, no soporta a los mentirosos ni engreídos. Su comportamiento es similar al de YHWH. Según hemos visto en Proverbios, esto se debe a su especial relación con YHWH, del que es su delegado, de quien recibe la misión de hacer justicia y cuya voluntad se encarga de discernir para traducirla a su pueblo.

Los gobernantes

Los gobernantes se sitúan por debajo del rey en el escalafón de la autoridad. Con distintos términos los Proverbios se refieren a estas personas con autoridad y poder entre su pueblo: שר¹⁴⁵ (funcionario, comandante, oficial, príncipe); מֶשֶׁל¹⁴⁶ (gobernante, el que tiene autoridad gobernando -participio de מָשַׁל: mandar, tener dominio, reinar-); קָצִין (jefe, autoridad superior); שֹׁטֵר (oficial, príncipe); רֹזֵן¹⁴⁷ y רֹזֵן¹⁴⁸ (dignatario, potentado, príncipe; frecuentemente en paralelo a מֶלֶךְ¹⁴⁹); נָדִיב (noble, generoso; se refiere a la persona con posición distinguida de autoridad¹⁵⁰); נָגִיד¹⁵¹ (literalmente “el que está enfrente”, con un matiz de “coronado o elegido por Dios¹⁵²”, ya que se aplica a Saúl¹⁵³, David¹⁵⁴, Salomón¹⁵⁵, etc.

Hay proverbios que tratan del proceder de los que ejercen la autoridad:

También los gobernantes, junto con el rey, ejercen o deben ejercer su autoridad con sabiduría: “Por mí reinan los reyes (מְלָכִים) y los magistrados (רוֹזְנִים) administran justicia. Por mí los príncipes (שָׂרִים) gobiernan y los gobernantes (נָדִיבִים) juzgan la tierra”, dice la Sabiduría (8,15-16). Para gobernar un pueblo hace falta dirección sabia y muchos consejeros. Sin ellos, el pueblo cae en el desastre (11,14). Del gobernante que aumenta los impuestos extorsionando a su pueblo se dice que tiene poco entendimiento porque no sabe que en el bienestar y contento de sus súbditos está su prosperidad (28,16). 28,2: “Por el crimen de un país se multiplican sus jefes (שָׂרֵיהֶ) pero con un hombre inteligente y sabio [su] estabilidad se prolonga”. En este proverbio se contraponen la multiplicidad de gobernantes en situación de rebeliones y revueltas frente al gobierno de uno solo, sabio e inteligente, gracias al cual el pueblo goza de estabilidad. Schökel piensa que esta única persona se puede referir a la figura del rey y apuntaría a la institución monárquica¹⁵⁶ como beneficiosa frente a otros tipos de gobierno. El gobernante sabio será también trabajador (sobre la identificación entre diligente y sabio véase apartado

145. Pr 19,10 y 28,2; asociado a נָדִיבִים en 8,16.

146. Pr 6,7; 12,24; 22,7; 23,1; 28,15; 29,12.26. Véase J. A. Soggin, “משל *msl* herrschen”, *THAT*, vol. 1, cols. 930-3.

147. Pr 14,28b.

148. Pr 8,15; 31,4.

149. Juec 5,3; Hab 1,10; Sal 2,2; Pr 8,15; 31,4; Sir 44,4.

150. Pr 17,7; 19,6; 25,7. En plural, esta palabra en Proverbios designa las características éticas o morales de una persona.

151. Pr 28,16.

152. Véase E. Lipinski, “NÁGÍD, Der Krönprinz”, *VT* 24 (1974), 499.

153. 1 S 9,16; 10,1.

154. 1 S 13,14; 25,30.

155. 1 R 1,35; 1 Cró 29,22.

156. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 483.

diligente vs. perezoso): “La mano de los diligentes gobernará pero la pereza se destinará a trabajo forzado” (12,24). Son los diligentes los que llegan y se afianzan en el poder, mientras que los negligentes no prosperarán y siempre será tributaria.

Al gobernante impío (מֶשֶׁל רָשָׁע) se le compara con un león rugiente y un oso hambriento (28,15), ya que se lanzará sobre él sin piedad para devorarlo. Cuando el que gobierna es malvado, el pueblo sufre y gime (29,2). Sobre la impiedad, este proverbio también, pero referido a los inferiores del gobernante: “Gobernante (מֶשֶׁל) que atiende a palabra de mentira, todos sus servidores, impíos” (29,12). El que ejerce el poder no puede tolerar la lengua mentirosa porque si no los que le rodean se aprovechan y se vuelven impíos.

Se habla también de los motivos de gloria y de ruina: “En la abundancia de pueblo está la gloria del rey y en la escasez de población la ruina del príncipe” (14,28). Un pueblo que aumenta es bendición y gloria de su rey, pero cuando la población es pequeña significa la ruina para su príncipe. Indirectamente el proverbio implica una advertencia a reyes y dignatarios: no está en las riquezas ni en los honores o reverencias de los súbditos la gloria del rey, sino en la prosperidad de su pueblo.

Y la ya conocida incompatibilidad entre el vino y el gobierno: “No es de reyes, Lemuel, no es de reyes beber vino, ni de gobernantes (רוֹזְנִים) el licor. No sea que beba[n] y olvide[n] lo decretado y perviertan el derecho de todos los afligidos” (31,4). Del vino se dice en Proverbios que es לֵיַי: “Insolente el vino, alborotador el licor y todo el que se da a él no es sabio” (20,1). Entre los efectos del vino está la imprudencia, el desenfreno y la enajenación. El sabio (חָכָם), que se caracteriza por medir sus palabras, por cumplir los mandamientos y por practicar la justicia no se abandonará al vino. Mucho menos el rey o el gobernante, que tiene en sus manos el destino de su país y cuyo modelo de actuación es Salomón, el rey sabio. Esta relación entre los gobernantes y el vino se da también en otros textos¹⁵⁷: “Ay del país donde reina un muchacho y sus príncipes madrugan para sus comilonas. Dichoso el país donde reina un noble y los príncipes comen cuando es hora y no ponen su valentía en beber” (Sir 10,16-17); “Ay de los valientes para beber vino y aguerridos para mezclar licores; que por soborno absuelven al culpable y niegan justicia al inocente” (Is 5,22-23).

Proverbios que versan sobre la manera de comportarse con los gobernantes:

“Cuando te sientes a comer con un gobernante (מֶשֶׁל), considera bien lo que está delante de ti” (23,1). Este proverbio sirve de encabezamiento a una serie en la que se aconseja sobre el comportamiento a seguir cuando un dignatario te invita a comer. Se recomienda moderarse aunque se tenga gran apetito (23,2-3). Para tratar con los jefes se sugiere ser pacientes por muy duros que parezcan, ya que “La paciencia persuade al gobernante, una lengua suave quebranta los huesos” (25,15). El súbdito no debe olvidar su puesto porque igual que no convienen al necio los lujos, tampoco a los siervos mandar en gobernantes (19,10). Aunque no tenga jefe, la hormiga es alabada por su comportamiento diligente y trabajador (6,6-7). Por último, frente a las personas que “buscan la cara” del que manda, se recuerda que es Dios, en última instancia, el que dictamina sobre el hombre: “Muchos buscan el favor del gobernante (מֶשֶׁל), pero de YHWH [procede] el juicio del hombre” (29,26). Su aprobación o reprobación es la realmente importante. Es el único proverbio en el que aparecen juntos

157. Consúltese Sicre, *Con los pobres...*, 221-222.

gobernante y YHWH, pero en este caso formando una antítesis. En ningún caso se presentan en estrecha relación como ocurre con el rey.

El estamento judicial

La asamblea y los tribunales¹⁵⁸

Varios términos son los que se utilizan principalmente en el tema de la administración de la justicia: **דִּין** es la justicia que se aplica según la legalidad; es el derecho que le corresponde a cada persona (29,7; 31,5.8). **רִיב אֶת-רִיב** es defender una causa (22,23; 23,11), llevar un pleito. La raíz **שפט** se aplica al hecho de gobernar juzgando. En 19,29 tenemos **שְׁפָטִים**, los castigos, preparados para los insolentes, que son resultado de sentencias judiciales. A la misma raíz pertenecen también el verbo juzgar: “juzga con justicia (**שָׁפַט-צֶדֶק**)” (31,9) y el sustantivo **מִשְׁפָּט**. **מִשְׁפָּט** es el derecho, pero también la sentencia, la decisión judicial; la causa misma y la reclamación, la reivindicación. Este derecho no se reduce a la exclusiva aplicación de la legislación; es un concepto más amplio, que varía según la persona, su condición y función en la sociedad. Cada uno tiene su “derecho” que debe ser respetado. Según Proverbios, la sentencia, toda sentencia (**כָּל-מִשְׁפָּטִים**) vienen de YHWH (16,33): “De YHWH [procede] el juicio del hombre (**מִשְׁפָּט-אִישׁ**)” (29,26b).

En época monárquica el rey era la máxima autoridad judicial en Israel aunque la administración de la justicia la delegaba en los jueces y los sacerdotes. Pero la instancia judicial primera y la que más perduró a lo largo de los siglos fue el consejo de ancianos de cada ciudad. Esta asamblea necesitaba de diez componentes, como mínimo, ancianos distinguidos del lugar que se reunían en las puertas a administrar justicia. Antes de la reforma de Josías, cuando cada ciudad tenía su templo y su clero, si una causa no se podía solucionar en el tribunal de los ancianos pasaba al tribunal de Dios¹⁵⁹. Los sacerdotes juzgaban especialmente los asuntos religiosos, aunque su competencia abarcaba también los civiles.

De este consejo o asamblea de ancianos tenemos también noticia, además de por otros pasajes¹⁶⁰, gracias a Proverbios: en 24,7 se dice que la sabiduría es algo fuera del alcance del insensato; por ello no abre la boca en la puerta (**בִּשְׁעָר**) de la ciudad; en 31,23 el marido de la “mujer de valía” se sienta con los ancianos en las puertas (**בִּשְׁעָרִים**) de la ciudad. Allí es conocido y apreciado gracias a ella. Las “puertas de la ciudad” era el sitio público no sólo de administración de justicia, sino también de mercado, comercio y reunión. Por eso el último versículo del libro, que sirve de colofón, concluye así: (31,31). “que la alaben en las puertas (**בִּשְׁעָרִים**) sus obras¹⁶¹”. Es decir, que por medio de sus obras sea alabada públicamente (en el lugar donde se reunían los concejales o ancianos, las autoridades de la ciudad). Esta asamblea judicial es el lugar idóneo para destapar los engaños y odios encubiertos: “Aunque encubra el odio con disimulo, su maldad será descubierta en la asamblea (**בְּקֶהֱל**)” (26,26). Entre los consejos que el padre-maestro da al hijo-discípulo está el de alejarse de la **אִשָּׁה זָרָה** (5,8) porque, si no, se arrepentirá un día y se lamentará: “Por poco llego al colmo de la desgracia en

158. Véase sobre este tema Gerard Verkindere, *La justicia en el Antiguo testamento*, Cuaderno Bíblico 105, EVD, Estella 2001.

159. G. Verkindere, *La justicia...*, 25.

160. Cf. Rut 4,1-12.

161. En LXX “su marido” (ὁ ἀνὴρ αὐτῆς).

medio de la asamblea reunida (בְּתוֹךְ קָהָל וְעָרָה)¹⁶²” (5,14). Esta asamblea juzgaba también casos de adulterio: “Tal [mujer] será llevada a la asamblea (εἰς ἐκκλησίαν) y habrá castigo contra sus hijos” (Sir 23,24).

Dos de las preocupaciones principales recogidas en la literatura bíblica provienen del período de los Jueces¹⁶³: la preocupación por los más débiles, reflejada en prohibiciones como “No oprimirás ni vejarás al emigrante” (Ex 22,20) y “No humillarás a viudas ni huérfanos” (Ex 22,21) y la preocupación por la justa administración de la justicia. En continuidad con la tradición bíblica, en Proverbios se hace un llamamiento a hacer justicia a pobres y desvalidos¹⁶⁴: “No oprimas al pobre, porque es pobre, ni oprimas al humilde en las puertas. Porque YHWH pleiteará su pleito (יָרִיב רִיבָם) y, a los que los despojaron, despojará de la vida” (22,22-23). De nuevo tenemos las “puertas de la ciudad” como lugar donde se celebran los juicios y se pide no aprovecharse del pobre, que tiene pocos recursos para poderse defender; ni oprimir al desdichado en el juicio. En 23,10-11 prohíbe cambiar los “hitos de siempre” (también en 22,28) y se aboga por los derechos de los huérfanos: “No cambies el hito antiguo¹⁶⁵ ni en los campos de los huérfanos entres, porque su Defensor es poderoso; él pleiteará su pleito (הוֹ-יָרִיב אֶת-רִיבָם) contra ti” (23,10-11). Se pide justicia en nombre del Dios “protector de extranjeros, huérfanos y viudas” (el *Goel* de Ex 22,21ss y Rut 2,20) que aboga continuamente por su causa (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,29; 24,17-19; Job 22,6-9; Sal 68,6; 94,6; 146,9; Is 1,17; 1,23; 10,1-2; Jer 7,6; 22,3; 49,11; Zac 7,10a; Mal 3,5). El Día de YHWH dice Malaquías que será Dios mismo el Juez que celebrará el juicio definitivo y anuncia cuál será su posición como testigo: “Entonces vendré a vosotros para juicio y seré testigo expeditivo contra los hechiceros y adúlteros, contra los que juran para engañar, contra los que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, y contra los que hacen injusticia al forastero, sin ningún temor de mí”, dice YHWH de los Ejércitos” (Mal 3,5). Es un *leitmotiv* en la literatura bíblica el círculo hermenéutico entre la práctica de la justicia y la defensa de los más desvalidos de la sociedad: extranjeros, huérfanos, viudas y pobres: “Así dice el Señor: ‘Practicad el derecho y la justicia, y librad al oprimido de manos de su opresor. No atropelléis al extranjero, al huérfano o a la viuda’” (Jer 22,3a-b); “Aprended a hacer el bien, buscad la justicia, reprended al opresor, defended al huérfano, abogad por la viuda” (Is 1,17); “Tus magistrados son rebeldes y cómplices de ladrones; todos aman el soborno y van tras las recompensas. No defienden al huérfano, ni llega a ellos la causa de la viuda (Is 1,23). Por el contrario “el justo está atento a la causa (דִּין) de los pobres” (Pr 29,7a). Está atento, pendiente del derecho que les corresponde. Proverbios exhorta a ser “voz de los sin-voz” en 31,8-9, a luchar por los derechos de desvalidos a juzgar y defender las causas de pobres y necesitados: “Abre tu boca por el mudo por el derecho (דִּין)¹⁶⁶ de todos los desvalidos. Abre tu boca, juzga con justicia y defiende al pobre y al necesitado”.

Acerca de la justicia debida a cada uno, especialmente a los más débiles, se encuentra lo siguiente en la Instrucción para el rey *Meri-ka-re*: “Haz justicia mientras perduras en la tierra. Consuela al que llora, no oprimas a la viuda, no suplantes a nadie en la propiedad de su padre y no perjudiques a los funcionarios en sus puestos” (ANET 415b).

162. Sigo en este proverbio la traducción de Schökel.

163. Sicre, *Con los pobres...*, 59-60.

164. Véase *Ibid.*, 164.

165. Kittel corrige אֶלְמָנָה por עוֹלָם (“viuda”).

166. O en el juicio.

Sobre el derecho que corresponde a cada persona también se encuentra en Amenemope:

“No confundas a uno en el tribunal
para rechazar al que tiene derecho” (XX, 21-22).

Y acerca de los hitos o mojones que señalaban las propiedades en el campo:

“No remuevas los linderos de los campos,
no cambies la posición de las cuerdas.
No ambiciones un codo de terreno
ni traspases los linderos de una viuda.
El surco gastado por el tiempo,
a quien lo cambie en los campos,
aun cuando engañe con falsos juramentos,
lo cogerán con lazo por el poder de la Luna (VII,1-19)¹⁶⁷”.
“Guárdate de destruir los mojones de los campos;
si no, el miedo te dominará.
Se hace dios propicio por el poder del Señor
si se respetan los límites de los campos (VIII,9-12)¹⁶⁸”.

En Proverbios se recomienda no entrar en pleito (לִרְבּ) apresuradamente (25,8). En los procesos judiciales parece que lleva la razón el primero que comparece pero puede venir otro después que te rebata (18,17). En el juicio (בְּמִשְׁפָּט), se exhorta a no ser parcial inclinándose por el impío ignorando al justo (“No es bueno mostrar favoritismo por el culpable dando de lado al justo en el juicio”, 18,5), a no hacer distinción de personas (“La distinción de personas en el juicio no es buena”, 24,23; similar en 28,21). También en Amenemope se encuentra una instrucción sobre la acepción entre personas: “No te inclines al hombre bien vestido y no rechaces al que va en harapos (XXI, 1-2)¹⁶⁹”. “Al que dice al culpable: ‘eres justo’, lo maldecirán los pueblos, lo detestarán las naciones”, 24,24), porque tanto “el que justifica al culpable como el que condena al justo, abominación ambos para YHWH” (17,15). Sin embargo los que acusan a los malvados “serán apreciados y sobre ellos vendrá la bendición del bien” (24,25). Y es que “Afirmarse en la justicia conduce a la vida” (11,19a) y “la justicia hace prosperar a una nación” (14,34a).

En Ex 23,1-3.6-9 se encuentra un decálogo centrado en la temática de los procesos judiciales que podría resumir perfectamente la posición de Proverbios a este respecto: “No difundas rumores falsos; no des falso testimonio para apoyar al que sostiene una causa injusta. No hagas el mal, aunque la mayoría lo haga, ni declares en un pleito inclinándote por la mayoría y violando la justicia. Tampoco favorecerás al poderoso en sus pleitos. No viones el derecho del pobre en sus causas. No intervengas en una causa fraudulenta ni condenes a muerte al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable. No te dejes sobornar con regalos, porque el regalo ciega incluso al que tiene los ojos abiertos, y pervierte las causas de los justos. No oprimas al emigrante: vosotros conocéis cuál es la condición del emigrante, pues fuisteis emigrantes en Egipto”. Ésta debía ser la normativa por la que se debían regir tanto jueces como ancianos y testigos en los tribunales.

167. Citado en Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 426.

168. Citado en *Id.*, 430.

169. Citado en *Id.*, 425.

Los testigos

La función de testigo en un proceso judicial era la más frecuente para el israelita de a pie; por ello son varios los proverbios que se centran en el comportamiento honesto o deshonesto de los que testifican en los litigios. Se contraponen la actuación del testigo que en el juicio dice la verdad (עֵד אֱמֶת) y que por ello contribuye a la aplicación de la justicia, con la del testigo que da un testimonio falso (עֵד שָׁקֶר): “El que habla verdad anuncia justicia pero el testigo falso (עֵד שָׁקֶר), mentira” (12,17); “Testigo fiel (עֵד אֱמוּנִים) no miente pero respira mentiras el testigo falso (עֵד שָׁקֶר)” (14,5); “El testigo veraz (עֵד אֱמֶת) es salvador de vidas; la falsedad respira mentiras” (14,25).

Proverbios arremete con frecuencia contra el testigo falso עֵד שָׁקֶר. De él dice que es peor que cualquier castigo: “Martillo, espada y flecha afilada, el hombre que da contra su prójimo falso testimonio (עֵד שָׁקֶר)” (25,18). Entre las cosas que aborrece YHWH está “el testigo falso (עֵד שָׁקֶר) que habla mentiras” (6,19a). Del עֵד שָׁקֶר se afirma que “no quedará impune, y el que respira mentiras no escapará” (19,5); “El testigo infame se burla del juicio y la boca de los impíos traga iniquidad” (19,28). Es más, su final es la muerte (cf. 19,9); “El testigo de mentiras perecerá” (21,28a). Del justo se asegura que “odia la palabra mentirosa” (13,5).

Como recomendación final: “No seas testigo sin causa (עֵד־חֵנֶם) contra tu prójimo, ni le engañes con tus labios” (24,28).

Los avalistas

En Proverbios se advierte siempre del riesgo de salir fiador de las deudas del prójimo-amigo: “Hombre falto de seso estrecha la mano dando fianza en presencia de su amigo” (17,18). En 6,1-5 se recogen los consejos del padre-maestro a este respecto, recomendando al hijo-discípulo que, si ha actuado como garante de las deudas de un amigo ante un extranjero, no deje de importunar al deudor para que pague su deuda. De otra manera, él está atrapado en una trampa:

“Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo
y estrechaste la mano con un extraño,
[si] te has enredado con la palabra de tus labios,
[si] has quedado atrapado con los dichos de tu boca,
haz esto, hijo mío y queda libre,
porque fuiste a caer a manos de tu prójimo.
Anda, humíllate, importuna a tu prójimo.
No des sueño a tus ojos ni descanso a tus párpados.
Escapa como el venado de la mano del cazador,
como pájaro de mano del que tiende la red” (6,1-5).

El hecho de hacer de fiador legal o avalista de otro ante un tercero conllevaba un rito que consistía, al parecer, en estrechar la mano del acreedor y unas palabras a modo de compromiso o juramento¹⁷⁰. Se desaconseja vivamente avalar a un extraño a la vez que se constata la tranquilidad de no hacerlo por nadie: “Se perjudica uno seriamente cuando sale fiador de un extraño, pero el que aborrece los compromisos, tranquilo” (11,15). Por eso, las

170. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 210.

mas de las veces, Proverbios desaconseja hacer de garante: “No seas de los que dan la mano, de los que salen fiadores de deudas” (22,26).

También Sirácida, aunque dice que “El hombre bueno sale fiador por su prójimo, el desvergonzado lo deja abandonado (29,14)”, reconoce que “La fianza arruinó a muchos que iban bien; los sacudió como ola del mar (29,17)”.

El soborno

El soborno, ya lo hemos visto en Ex 23,8, era una práctica censurada en la Biblia: “Maldito el que acepte soborno para matar a un inocente” (Dt 27,25). Véase también Dt 16,19; 1 S 12,3; Sal 15,5; Is 1,23; 5,23; 33,15. Mediante la aceptación de regalos o dinero por parte de jueces o testigos la práctica de la justicia se volvía injusta: “Soborno (שֹׁחַד) en el pliegue del mano toma el impío para torcer las sendas del derecho” (Pr 17,23). “Tomar soborno de/en el seno” hace referencia al secreto con el que se cogía o se recibía el soborno, escondido en el pliegue del manto que servía como bolsillo. La realidad constatable es que “Regalo (מִתְּנָה) en secreto aplaca la cólera y soborno en el seno, el fuerte furor” (21,14); el que practica el soborno cree que todo lo puede solucionar con él: “Piedra de gracia (talismán) el soborno (שֹׁחַד) a ojos de su dueño; dondequiera que se dirija, tiene éxito” (17,8). Pero en verdad “Perturba su casa el que se hace de ganancias injustas, pero el que aborrece los regalos (מִתְּנָה) vivirá” (15,27). Ya que, según Dt 10,17: “YHWH, vuestro Dios, es Dios de dioses y Señor de señores, Dios grande, poderoso y temible que no hace acepción de personas ni acepta soborno (שֹׁחַד).

El tema del soborno se recoge en Amenemope XXI,3-6:

“No aceptes soborno del poderoso
ni prives de su derecho al débil en beneficio tuyo,
Justicia [Maâf] es recompensa de Dios
y la da a quien quiere”.

La familia

La época final de redacción de Proverbios fue un tiempo de cambios. La sabiduría, en periodo postexílico, tenía la finalidad de instruir a los judíos que vivían en un mundo predominantemente gentil, en las costumbres religiosas y culturales del judaísmo. Fue una época en la que la unidad familiar fundamentada alrededor del clan, la “casa del padre” (בֵּית אָב), organización social que venía desde la salida de Egipto, se disolvió con la dispersión por el Imperio Persa. En el pequeño contexto familiar, la instrucción doméstica cobró una gran importancia y la transmisión de la sabiduría y de la religión se centró en el ámbito de la familia, como dice Clements: “The very roots of religion and virtue are seen to rest within the relatively small household context of family life. The rewards of adherence to the dictates of wisdom are claimed to include security, prosperity and ultimately happiness. All of this indicates that religion is taken out of its cultic setting and is markedly domesticated. Parents, rather than priests, hold the key to its seriousness and success!”¹⁷¹. En el período postexílico, la familia era el lugar donde mantener la identidad como pueblo de Dios¹⁷².

171. Ronald Clements, “Wisdom and Old Testament Theology”, en John Day, Robert Gordon and H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 273.

172. Dave Bland, “Formation of Character in the Book of Proverbs”, *Restoration Quarterly* 40, 4 (1998), 223.

El cabeza de familia

En la sociedad patriarcal que refleja el libro de Proverbios el padre era el cabeza de familia, el escalón más alto en lo que autoridad se refería, al igual que lo era el rey en la sociedad¹⁷³. En 24,27 se aconseja al hombre asegurarse bien la subsistencia antes de formar una familia: “Dispón en el exterior tu faena, prepárala en el campo; después podrás edificar tu casa”. Con todo, en el elogio de la “mujer de valía” de 31,10-31, se la alaba porque contribuye a aumentar el patrimonio familiar: “Sopesa un campo y lo adquiere, del fruto de sus manos planta una viña” (31,16). En 31,18a se dice que vigila para que su negocio vaya bien y en el v. 15 se da cuenta de su acontecer diario, que comienza cuando todavía es de noche y ya se ha levantado para dar para preparar la comida de su familia y organizar el trabajo de las criadas. Hay un proverbio dedicado al infortunio del padre de familia, que no es otro que tener un hijo necio y una mujer peleona: “Desgracia para su padre el hijo necio, y gotera que cae continuamente, las disputas de mujer” (19,13).

Los esposos

La relación entre los esposos que se recoge en Proverbios bascula entre el ideal y la constatación de la realidad, expresada a menudo con tintes machistas, ya que el punto de vista desde y para quien se habla es masculino. El esposo es para su mujer el “compañero de su juventud” (2,17a) al que no debe abandonar nunca, de la misma manera que no se puede olvidar de la alianza con Dios (2,17b). Ambos comparten la responsabilidad de la educación de los hijos (1,8-9; 6,20). Al esposo se le recomienda recrearse sexualmente con su esposa: “Alégrate con la mujer de tu juventud. [Como] cierva de amores y graciosa gacela, sus pechos te satisfagan en todo momento y en su amor recreáte siempre” (5,18b-19). La mujer es, para su marido, como un manantial de agua que debe ser sólo para él: “Bebe las aguas de tu cisterna y los manantiales de tu pozo. ¿Se derramarán afuera tus manantiales, por las calles tus corrientes de agua? Que sean para ti solo y no para los extraños contigo. Sea bendito tu manantial” (5,15-18a). El esposo, por su parte no debe “perderse por una mujer extranjera (זָרָה)” ni “abrazar el seno” de la mujer de otro (נִכְרִיָּה) (5,20). Al marido se le advierte, en distintas ocasiones, de los encantos de la mujer casada (אֵשֶׁת אִישׁ) (6,26), de la mujer de su prójimo (אֵשֶׁת רֵעֵהוּ) (6,29). Tratar con ella es como jugar con fuego (6,27-28) y las consecuencias son el castigo (6,29), los azotes, el deshonor y la afrenta (6,33). “Quien se junta con ramera perderá la fortuna” (29,3). Y el que se adentra en casa de la אֵשֶׁת זָרָה se hunde con ella hacia la muerte porque sus caminos conducen a los muertos (2,18).

Abundantes son los proverbios que reflejan las malas relaciones entre los esposos, vistas siempre desde el punto de vista masculino. Varios se centran en la figura de la esposa “peleona”. En unos se prefiere la soledad extrema antes que vivir con mujer propensa a las discusiones: “Mejor vivir en un rincón de la azotea que [con] mujer peleona (מֵאֵשֶׁת מְדִינִים) [en] casa común” (21,9; 25,24); “Mejor vivir en tierra desierta que con mujer peleona e iracunda (מֵאֵשֶׁת מְדִינִים וְכָעֵס)¹⁷⁴” (21,19). Otros hablan de la continua molestia que supone al marido la mujer a la que gustan las disputas: “Gotera continua en día de lluvia incesante [y] mujer de rencillas, semejante” (27,15); “Gotera que cae continuamente, las disputas de la mujer” (19,13b). En otros se pone de relieve la imposibilidad de sujetar o contener a la mujer de

173. Phyllis Bird, “Images of Women in the Old Testament”, en Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism. Images of woman in the Jewish and Christian traditions*, Simon & Schuster, New York 1974, 41-88; Camp, *Wisdom and the feminine...*, 79-81, entre otros.

174. מְדִינִים Q.

peleas: “El que trata de sujetarla sujeta al viento y aceite en su mano derecha contiene” (27,16). Si bien es verdad que hay otros proverbios que hablan del hombre iracundo (אִישׁ מְדִינִים) (14,17.29; 15,1.18; 23,29; 26,21; 29,11.22), sin embargo no se habla en ellos de los perjuicios que su actitud ocasiona a su esposa o a su familia.

Por todo ello se debe poner cuidado en la elección de la esposa. De una manera indirecta es lo que se aconseja en los proverbios que establecen un paralelismo antitético: “Mujer virtuosa (אִשְׁת־חַיִל) es corona de su marido, pero la desvergonzada (מְבִישָׁה) es como carcoma para los huesos” (12,4); “Zarcillo de oro en hocico de puerco, mujer hermosa carente de seso” (11,22).

El papel de la esposa se estudiará con más detenimiento en el apartado dedicado a la mujer.

El padre, la madre y los hijos

Dentro de la sociedad, el núcleo familiar jugaba un papel de crucial importancia. A su nivel funcionaba, también, como una sociedad en miniatura. Hay varios proverbios en los que se establece un paralelismo entre el padre y la madre:

“Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre y no desprecies la enseñanza de tu madre” (Pr 1,8).

“Guarda, hijo mío, el mandamiento de tu padre y no desprecies la enseñanza de tu madre” (6,20).

“Hijo sabio alegra al padre pero hijo necio es la tristeza de su madre” (10,1).

“Hijo sabio alegra al padre, hombre necio menosprecia a su madre” (15,20).

“Quien maltrata al padre y ahuyenta a la madre, hijo que avergüenza y deshonra” (19,26).

“Al que maldice a su padre y a su madre se le apagará la lámpara en medio de las tinieblas” (20,20).

“Escucha a tu padre, que te engendró y no menosprecies a tu madre cuando envejezca” (23,22).

“Alégrese tu padre y tu madre y regocíjese la que te engendró” (23,25).

“El que roba a su padre y a su madre y dice: “no es malo”, es compañero del destructor” (28,24).

“[Hay] generación que a su padre maldice y a su madre no bendice” (30,11).

“Ojo que se burla del padre y menosprecia la obediencia de la madre, sáquenlo los cuervos de la cañada y devórenlo los polluelos del águila” (30,17).

Estos proverbios están dirigidos todos a los hijos. La actitud que se les pide para con sus padres es de escucha y obediencia a su enseñanza, de respeto a lo largo de toda la vida, de protección y cuidado hasta la vejez y, sobre todo, de respeto. En el final de la *Sátira de los Oficios* se exhorta: “Venera a tu padre y a tu madre, que te pusieron en el camino de los vivientes”¹⁷⁵.

En Pr 4,3 se establece una radical diferencia entre el rol paterno y el materno:

175. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature, vol. 1*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1975, 191.

כִּי־בֶן הָיִיתִי לְאָבִי רַךְ וְיָחִיד לְפָנַי אִמִּי: TM

Porque [también yo] fui hijo de mi padre, tierno y singular a los ojos de mi madre.

^{LXX} υἱὸς γὰρ ἐγενόμην ἀγὼ πατρὶ ὑπήκοος καὶ ἀγαπώμενος ἐν προσώπῳ μητρὸς

Porque también yo fui hijo obediente a mi padre y querido a los ojos de mi madre.

En este versículo el padre se reconoce, también él, como un eslabón de la cadena que constituye la tradición sapiencial en el judaísmo, que se transmite por la enseñanza de padres a hijos, de generación en generación. Y se pone como ejemplo ante el hijo que debe ahora aprender de sus palabras. Aparentemente se da un paralelismo entre el padre y la madre, pero no llega a ser sinonímico, ya que el padre aparece como portador y transmisor de la sabiduría, y la madre, la fuente del cariño y la ternura, como bien se acentúa en la traducción de LXX. Los roles de cada uno son, desde el punto de vista de este proverbio, distintos. En el versículo siguiente, con todo, LXX introduce una mínima variación sintáctica con una gran repercusión: el singular pasa a ser plural, con lo que el sentido varía completamente:

וַיְרַנֵּי וַיֹּאמֶר לִי יְחִמָּךְ־דְּבָרֵי לִבְךָ שְׁמֹר מִצְוֹתַי וְחִיָּה: TM

Y me enseñaba y me decía: retenga tu corazón mis palabras, guarda mis mandamientos.

^{LXX} οἱ ἔλεγον καὶ ἐδίδασκόν με ἐρειδέτω ὁ ἡμέτερος λόγος εἰς σὴν καρδίαν

Los cuales me decían y enseñaban [.] que nuestra palabra se fije en tu corazón.

Aunque cada uno tenga sus características propias, su peculiar modo de educar a los hijos, como se recoge en el versículo anterior, los transmisores de la sabiduría, en LXX, son tanto el padre como la madre.

Dos proverbios hay que sólo hacen se refieren a la madre:

“La vara y la corrección dan sabiduría pero muchacho consentido avergüenza a su madre” (29,15). “Palabras de Lemuel, rey de Masá, con las que le instruyó su madre” (31,1). En los dos están relacionados la figura materna y la educación del hijo.

El respeto y la ayuda debidos al padre y a la madre se recoge en Ben Sira:

Hijos míos, escuchadme a mí, vuestro padre;

seguid mis consejos y os salvaréis.

Porque el Señor da más honor al padre que a los hijos,

y confirma el derecho de la madre sobre ellos.

El que honra a su padre alcanza el perdón de sus pecados,

el que respeta a su madre amontona tesoros.

El que honra a su padre recibirá alegría de sus hijos,

y cuando ore será escuchado.

El que respeta a su padre tendrá una larga vida,

quien obedece al Señor complace a su madre,

y sirve a sus padres como si fueran sus amos.

De palabra y obra honra a tu padre,

para que su bendición descienda sobre ti.

Porque la bendición del padre asegura las casas de sus hijos,

y la maldición de la madre arranca de raíz sus cimientos.

*No te aproveches de la deshonra de tu padre,
que no es provechosa para ti su deshonra.
Porque el honor de un hombre está en la honra de su padre,
y la vergüenza de los hijos, en el deshonor de la madre.
Hijo, sé el apoyo de tu padre en su vejez,
y durante su vida no le causes disgustos.
Aunque se debilite su mente, sé indulgente con él,
no lo desprecies, tú que estás en pleno vigor.
La ayuda prestada al padre no quedará en el olvido,
te servirá de reparación por tus pecados.
Cuando estés atribulado, el Señor se acordará de ti,
y como hielo ante el calor desaparecerán tus pecados.
Quien desampara a su padre es un blasfemo,
un maldito del Señor, quien maltrata a su madre (Sir 3,1-16).*

También en Ahiqar tenemos un proverbio que trata del padre y de la madre y de la luz que se apagará para él: “No brille el sol sobre quien no se enorgullece del nombre de su padre y de su madre: es un malvado” (ANET 429b), parecido a Pr 20,20: “Al que maldice a su padre y a su madre se le apagará la lámpara en medio de las tinieblas”.

El clima familiar

Dos proverbios anteponen la comida frugal en hogar donde reina la paz y el amor al banquete opíparo en casa habitada por odios y peleas: “Mejor es mendrugo seco con tranquilidad que casa llena de sacrificios de carne con peleas” (17,1); “Más vale ración de verduras con amor que buey cebado con rencor” (15,17). También a propósito del buen clima familiar: “El que perturba su casa heredará viento” (11,29a). De los abuelos, que integraban el núcleo familiar, se dice: “Corona de los ancianos los hijos de los hijos y gloria de los hijos sus padres” (17,6).

Los criados

Cada uno tiene su puesto en la sociedad, y el del siervo es servir: “[Si] no conviene al necio la comodidad, cuánto menos al sirviente (עֲבָד) dominar a los que mandan” (19,10). Existe un orden social, al igual que hay otro natural, que Proverbios entiende que hay respetar. Por eso dice que “por tres cosas tiembla la tierra y la cuarta no puede soportar” (30,21) y la primera que enumera es, precisamente, “por el siervo cuando llega a rey” (30,22a). Se advierte que un sirviente inteligente puede llegar a señorear sobre el hijo deshonroso y compartir la herencia entre los hermanos (17,2). Del poder de los criados da buena cuenta este otro proverbio: “No calumnies al siervo ante su señor, no sea que te maldiga y sufras el castigo” (30,10). Entre las buenas acciones que el difunto se atribuye y que se recogen en el Libro de los Muertos egipcio está: “No he difamado a un esclavo ante su superior”¹⁷⁶. Los sirvientes pertenecían también al ámbito familiar y eran señal de riqueza (Gn 12,16; 32,5; Job 1,3; 42,12): “Más vale el estimado en poco que tiene sirviente que quien se tiene por importante y carece de pan” (Pr 12,9). En un proverbio se aconseja corregir al criado con algo más que palabras: “Con palabras no se corrige el siervo, aunque comprende, no hace caso” (29,19). En Ben Sira encontramos algunos consejos similares: “Al asno, forraje, carga y palo; al criado, pan, corrección y trabajo. Yugo y bridas doblegan el cuello, al mal criado, mano dura y castigo” (Sir

176. Citado en Sicre, *Con los pobres...*, 29.

33,25.27). Los proverbios cuya temática se centra en la servidumbre son, como se ve, de tipo pragmático, y parecen exentos de exigencia ética¹⁷⁷.

El amigo

En los libros Sapienciales se valora muy positivamente la amistad aunque no se deja de advertir contra los amigos falsos o interesados¹⁷⁸. Varios proverbios tratan del ideal de la amistad: “El odio suscita querellas, pero todas las faltas encubre el amor” (10,12); “En toda ocasión ama el amigo (רֵעִי), y un hermano en la desgracia resulta” (17,17); “Hay amigos (רֵעִים) que sirven de ruina pero hay amigo más fiel que un hermano” (18,24); “Aceite e incienso alegran el corazón, y la dulzura del amigo [más] que el consejo del alma” (27,9). Hasta el rey cuenta con amigos¹⁷⁹, que se caracterizan por la pureza de corazón (22,11).

Condición para mantener una amistad es guardar los secretos: “El que cubre la falta busca amistad (אֶתְכֶּה) pero el que divulga el asunto aparta al amigo” (17,9). Porque los amigos se separan con los chismes y habladurías (16,28b).

Cuando se reprende al amigo, se hace desde una actitud de honestidad y buscando el bien del amigo: “El hierro con hierro se afila y el hombre aguza el rostro de su amigo” (27,17); “Mejor es reprensión manifiesta que amor oculto. Fieles son las heridas del que ama y excesivos los besos del que odia” (27,5-6). La traducción de S. Jerónimo, en su simplicidad, aclara el sentido del proverbio: *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta odientis oscula* (“Mejores son las heridas del que ama que los besos falsos del que odia”). “Quien bien te quiere te hará llorar”, que decimos en castellano. También en Sal 141,5: “Que el justo me hiera con bondad y me reprenda; es aceite sobre la cabeza; no lo rechace mi cabeza”.

En los libros Sapienciales se constata la realidad de la “amistad” oportuna e interesada: “Todos son amigos del hombre de regalos” (19,6b). También en Sir 6,7-12:

“Si te echas un amigo, hazlo con tiento,
y no tengas prisa en confiarte a él.
Porque hay amigos de conveniencias,
que te abandonan cuando llega la adversidad.
Hay amigos que se vuelven enemigos,
y para avergonzarte revelarán vuestra disputa.
Hay amigos que se sientan a tu mesa,
y te abandonan cuando llega la adversidad.
Mientras van bien las cosas estarán unidos a ti,
y se mostrarán afables con los de tu casa.
Pero si eres humillado, se volverán contra ti
y evitarán hasta mirarte”.

177. Véase V. Morla, *Libros Sapienciales...*, 87.

178. Sobre la amistad en Proverbios, D. A., Wilson, *A study of the texts bearing on the concept of friendship in the book of Proverbs*, Dallas Theological Seminary, Dallas, 1975; Andreas Scherer, “Is the Selfish Man Wise? Considerations of Context in Proverbs 10:1-22:16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship”, *JSOT* 76 (1997), 59-70; Bruce K. Waltke, “Friends and Friendship in the Book of Proverbs: An Exposition of Proverbs 27:1-22” *Cruce* 38, 3 (2002), 27-42.

179. Consúltese A.van Selms, “The Origin of the Title ‘the King’s Friend’”, *JNES* 16 (1957), 118-23.

En la literatura latina se encuentra esta frase de Ovidio: *Donec eris sospes, multos numerabis amicos: tempora, si fuerint nubila, solus eris*. (“Mientras seas feliz, contarás muchos amigos: si los cielos se nublan, estarás solo”¹⁸⁰).

De ahí que se recomiende conservar y cuidar la amistad verdadera: “A tu amigo y al amigo de tu padre no abandones” (27,10a)

El prójimo

La misma palabra (רֵעַ) que se utiliza para “amigo” designa también al “prójimo”, y es un concepto amplio en el que se engloba a toda persona con la que se está en contacto y cerca de la cual se vive en determinados momentos de la vida¹⁸¹. Es un término opuesto a “extranjero” (נָכְרִי¹⁸²). En Proverbios se recogen los distintos significados, desde el más originario, que indica familiaridad, amistad y cercanía, pasando por el que significa “vecino” hasta el que es sinónimo de “otro”. En 6,1 aparece incluso en paralelo con נָכְרִי (extranjero): “Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo (לְרֵעֶךָ) y estrechaste la mano con un extraño (לְזָר)”. El prójimo, el vecino, así como el amigo, se contraponen en tres proverbios al hermano que no se comporta como tal (17,17; 18,24): “Mejor vecino cerca que hermano lejos” (27,10c).

Los Sapienciales, en línea con la tradición bíblica, exigen un comportamiento justo que defienda los derechos del prójimo, tal y como pide YHWH: “No darás falso testimonio contra tu prójimo (בְּרֵעֶךָ)” (Ex 20,16 y Dt 5,20); “No codiciarás la casa de tu prójimo (רֵעֶךָ); no codiciarás la mujer de tu prójimo (רֵעֶךָ), ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo” (Ex 20,17 y Dt 5,21); “No explotarás a tu prójimo ni lo despojarás [...]” (Lv 19,13); “Maldito quien mate a escondidas a su prójimo” (27,24) “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19,18). En los Sapienciales se pide justicia para el prójimo: “No trames mal contra tu prójimo, que habita confiadamente contigo” (Pr 3,29); “[...] Así mismo, el que anda con la mujer de su prójimo, no quedará impune nadie que la toque” (6,29); “Quien menosprecia a su prójimo, peca” (14,21a); “No digas a tu prójimo: ‘anda y vuelve, mañana te lo daré’, si hay contigo” (3,28).

Otros proverbios dan algunos consejos sobre la convivencia cotidiana¹⁸³: “Escatima tu pie de la casa del vecino, no sea que se harte de ti y te aborrezca” (25,17); “Al que bendice a su prójimo con grandes voces cuando se levanta temprano por la mañana, por maldición se le contará” (27,14). Proverbios, que es un manual práctico para moverse por la vida, afirma que no es de sentido común tratar mal al vecino, al próximo que vive a tu lado: “Quien menosprecia a su prójimo carece de entendimiento” (11,12a); como uno que enloquece (26,18), “Así es el hombre que engaña a su prójimo y dice: ‘¿Acaso no estaba bromeando?’” (26,19).

180. Ovidio, *Tr.*, I, 9, 5-6.

181. Véase Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (en adelante *DTAT*), II, Cristiandad, Madrid 1985, 989-995.

182. Respecto al forastero acogido en el país (גֵר) YHWH pide amarlo: “El forastero que reside entre vosotros será para vosotros como el nativo y lo amarás como a ti mismo” (Lv 19,34), al igual que al huérfano y a la viuda, como una exigencia de compasión hacia los más débiles fruto de la alianza (Ex 22,20ss).

183. R. E. Clements, “The Good Neighbor in the Book of Proverbs”, en *Of Prophets' Vision and the Wisdom of Sages. Essays in Honor of R. N. Whybray*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 209-28.

El pobre¹⁸⁴

En el grupo de los pobres¹⁸⁵, en Proverbios¹⁸⁶, se engloba al mísero (עֲנִי), al afligido (עָנִי), al humilde (עָנָו), al pequeño (דָּל), al pobre (רָשׁ), al necesitado (אֶבְיוֹן), al carente (אִישׁ מִקְהָסוֹר). En un sentido amplio, se podría denominar así a todo el que carece de plenos derechos en Israel o se encuentra en situación de desprotección: el extranjero, el huérfano y la viuda¹⁸⁷. Es una constante, en la literatura bíblica, la revelación de YHWH como protector de extranjeros, huérfanos y viudas: “No pervertirás el derecho del extranjero ni del huérfano, ni tomarás en prenda la ropa de la viuda; [...] yo te mando que hagas esto: ‘Cuando siegues tu mies en tu campo y olvides en el campo una gavilla, no regresarás para cogerla. Será para el forastero, para el huérfano y para la viuda; para que YHWH tu Dios te bendiga en toda la obra de tus manos’” (Dt 24,17-19); “¡Maldito el que perverta el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda!” (Dt 27,19); “Él hace justicia al huérfano y a la viuda, y muestra su amor al extranjero dándole pan y vestido” (Dt 10,18); “Ay de los que dictan leyes injustas y prescriben decretos opresivos para privar de justicia a los pobres, para robar el derecho de los afligidos de mi pueblo, para despojar a las viudas y robar a los huérfanos” (Is 10,1-2); “El Señor protege a los extranjeros, sostiene al huérfano y a la viuda, pero trastorna el camino de los impíos” (Sal 146,9). Además del extranjero (Lv 19,10; Ez 22,29; Zac 7,10), del huérfano (Is 10,2; Zac 7,10) y de la viuda (Zac 7,10), en este grupo entra todo el que ve peligrar su inserción social: el hambriento; el que no tiene vestido o casa (Is 58,7), así como todo oprimido, deprimido y desamparado: “Así dice el Señor: A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no le perdonaré: porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias; revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente” (Am 2,6-7); cf. 8,4.6. Para algunos autores¹⁸⁸, éstos constituían, en época postexílica, un grupo social.

El עֲנִי es el mísero, el infeliz. El עָנִי es, con frecuencia, víctima de la opresión social: “No robes al pobre (דָּל), porque es pobre, ni oprimas al humilde (עָנִי) en las puertas” (Pr 22,22). עָנִי y עָנָו parecen estar emparentadas etimológicamente¹⁸⁹ y comparten la raíz ענה “estar agobiado, deprimido”. עָנָו sólo se encuentra en Proverbios, en plural (עָנָוִים) y en *qeré*. Los

184. Sobre este tema, J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israel et leur piété*, OTS 7, 1950.

185. *DTAT*, I, 1978, 435-447.

186. Existe una amplia bibliografía sobre los pobres en Proverbios: C. Frederick, Tempies, *A Study of Poverty and Prosperity in the Book of Proverbs*, Theological Seminary, Dallas 1980; J. David Pleins, “Poverty in the Social World of the Wise”, *JTOT* 37 (1987), 61-78; Id., “Poor, Poverty”, en *AB* V, 402-414; James L. Crenshaw, “Poverty and Punishment in the Book of Proverbs”, *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry* 9, 3 (1989), 30-43; Solfrid Storoy, “On Proverbs and Riddles: Polar Word Pairs and Other Poetical Devices, and Words for Poor and Needy in the Book of Proverbs”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7, 2 (1993), 270-84; “Why Does the Theme of Poverty Come into the Context of Prov 14:20?”, en Arvid Tangberg (ed.), *Text and Theology: Studies in Honor of Professor Dr. Theol. Magne Sæbo, Presented on the Occasion of His 65th Birthday*, Verbum, Oslo 1994, 298-310; Tom Shepherd, “Give the Poor Wretch a Drink’, Alcohol, Poverty, and Justice in Proverbs 31:1-9” en Jiri Moskala (ed.), *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, Berrien Springs, MI, Andrews University 2000, 139-46; Walter J. Houston, “The Role of the Poor in Proverbs”, *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, Eds. Cheryl Exum and H.G.M. Williamson. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003, 229-40.

187. Véase F. C., Fensham, “Widow, Orphan and the Poor in the Ancient near Eastern Legal and Wisdom Literature”, *JNES* 21 [Reprinted in Crenshaw’s, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976] (1962), 129-39; Richard D. Patterson, “The Widow, the Orphan and the Poor in the Old Testament and Extra-Biblical Literature”, *BibSac* 130 (1973), 223-34; H. A. Hoffner, *Almanah* (viuda), en *DTAT*, I, 305-309.

188. Así opinan Rahlfs, Kittel, Causse, con distintas matizaciones. Véase *DTAT*, 438.

189. *Id.*

עֲנָוִים, que aparecen raras veces en los Sapienciales, son los pobres, los pequeños, los humildes que se oponen a los orgullosos: “Mejor abajar el espíritu con los humildes¹⁹⁰ que repartir botín con los soberbios” (16,19), aquellos a los que YHWH da su gracia (3,34b¹⁹¹). Los עֲנָוִים son los míseros, afligidos y “oprimidos por la miseria” (בְּנִי-עֲנִי) en 31,5. La עֲנָוָה es la virtud de la humildad, que en Proverbios aparece en paralelo al temor de YHWH (15,33; 18,12; 22,4). אֶבְיֹן lo encontramos, en Proverbios, en 14,31; 31,9.20. Tanto דָּל (pequeño, insignificante, pobre) como רָשׁ (pobre, en su significado más neutral) tienen un algo porcentaje de ocurrencias en Proverbios.

Los pobres sufren el olvido hasta de sus amigos: “La riqueza continuamente aumenta muchos amigos, pero el pobre es abandonado de su amigo” (19,4); “Incluso a sus amigos le resulta odioso el pobre pero los amigos del rico son muchos” (14,20); “Todos los hermanos del pobre le odian, ¡cuánto más sus amigos se alejan de él! Anda en busca de palabras y no las hay” (19,7). Es una evidencia que “el rico en los pobres domina” (22,7a) y que “la fortuna del rico es su plaza fuerte; ruina de los pobres su miseria” (10,15; cf. 18,11), pero no hay que olvidar una verdad teológica: que “rico y pobre coinciden; Hacedor de todos ellos, YHWH” (22,2).

Aunque la bendición de Dios se manifiesta en la riqueza, y la pobreza, por tanto, es una situación nunca deseable, sin embargo Proverbios expresa la preferencia por la pobreza comparada con actitudes contrarias a las que inculcan los sabios: “Más vale un poco con temor de YHWH que gran tesoro con inquietud” (15,16); “Más vale un poco con justicia que abundancia de ingresos sin equidad” (16,8) “Mejor es el pobre que camina en su integridad que el tortuoso de caminos aunque sea rico” (28,6; cf. 19,1). Al pobre hay que ayudarlo como exigencia de la alianza (22,9; 29,13). Nuestro comportamiento para con él es como si lo fuera con el mismo Dios: “Quien explota al pobre (דָּל) afrenta su Hacedor, pero le honra el que se apiada del necesitado (אֶבְיֹן)” (14,31); “Presta a YHWH el que se apiada del pobre (דָּל) y su recompensa le dará” (19,17); “Quien se mofa del pobre afrenta a su Hacedor” (17,5). El justo, el que actúa conforme a la ley de Dios, “está atento a la causa de los pobres” (29,7a). En el Antiguo Oriente el pobre tenía una especial relación con la divinidad¹⁹²: Nabopalaras se identifica con ellos¹⁹³. Véase también el *Himno a Šamaš*¹⁹⁴ y el Sal 82,3. También en Amenemope XXVI,13-14: Dios quiere al que honra al pobre más que al que venera al rico¹⁹⁵. De ellos, de los oprimidos e indefensos, YHWH se erige en su abogado defensor (Pr 22,22-23). Él reafirma los linderos de la viuda (15,25b) y se erige en *Go'el* de los huérfanos (23,10-11).

En Proverbios se pide hacer justicia al pobre: “Abre tu boca, juzga con justicia y defiende al pobre y al necesitado” (31,9); se condena al que no lo auxilia: “Al que cierra su oído al clamor del pobre, también él gritará y no se le responderá” (21,13) y se bendice a quien lo hace: “El generoso será bendito porque da su pan al pobre” (22,9). Se aventura permanencia en el trono al “rey que juzga con verdad a los pobres” (29,14). De los que oprimen a los pobres: 21,16. “El que da al pobre no [tendrá] pobreza pero el que cierra sus ojos [tendrá] muchas maldiciones (28,27)”.

190. *Qeré*.

191. *Qeré*.

192. *DTAT*, 66.

193. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (en adelante citado *BWL*), Oxford University Press, Oxford 1960, 18.

194. *BWL*, 121ss.

195. Citado en Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 425.

Los sabios de Israel también reflexionaron sobre las actitudes que desembocan en la pobreza: dormir demasiado (“No ames el sueño, para que no te empobrezcas; abre los ojos y te saciarás de pan” -20,13-; “He sacado esta enseñanza: un poco de sueño, un poco de somnolencia y un poco de cruzar las manos para reposar, y vendrá [como] vagabundo tu pobreza y tu penuria como hombre armado” -24,32b-34-; cf. 6,10-11), la pereza (“Origina pobreza la mano indolente, pero la mano de los diligentes enriquece” -10,4-); la ociosidad (“El que labra su tierra se saciará de pan, pero quien persigue vaciedades carece de seso” -12,11-); la bebida (“Bebedor y comilón se empobrecen y harapos hace vestir la somnolencia” -23,21-); los placeres (“Hombre necesitado el que ama el placer y el que ama el vino y el perfume no se enriquecerá” -21,17-); las habladurías (“En toda labor hay ganancia, pero palabras vacías -literalmente “palabra de labios”- sólo pobreza” -14,23-); la vehemencia (“La riqueza hecha deprisa se desvanecerá, pero el que junta poco a poco la multiplica” -13,11-; “Los proyectos del diligente, sólo [conducen] a ganancia, pero todo apresurado, a indigencia” -21,5-).

La contraposición entre rico y pobre es frecuente en Proverbios¹⁹⁶: 13,8; 14,20; 17,5; 18,23; 19,1.7.22; 22,2.7; 28,3.6.27; 29,13. A YHWH hay que honrarlo con nuestras riquezas: “Da gloria a YHWH con tu riqueza” (3,9a). Aunque la riqueza es una bendición de Dios son varios los proverbios que expresan, en un contexto religioso, la indiferencia hacia la pobreza y la riqueza: “Ni pobreza ni riqueza me des; dame para comer sólo el pan necesario. No sea que me sacie y te niegue y diga: “¿Quién es YHWH?”; no sea que, venido a pobre, robe y profane el nombre de Dios” (30,8b-9), un desapego por los bienes materiales, entendidos como tentación: “No te afanes por enriquecerte; desde tu sabiduría, desiste” (23,4) o la censura del que vive ansioso por acumular dinero deprisa: “El que se apresura a enriquecerse no quedará libre de culpa (28,20b).

F. La educación

En este mundo ordenado, la educación se concibe como el instrumento eficaz para orientar al ser humano por el camino acertado, el de la sabiduría. Como dice Fox¹⁹⁷, Proverbios es sobre todo un libro didáctico que refleja y expresa determinadas convicciones sobre la enseñanza y el aprendizaje.

196. Sobre este tema: Donald, T. “The Semantic Field of Rich and Poor in the Wisdom Literature of Hebrew and Akkadian”, *Oriens Antiquus* 3 (1964), 27-41; Gordon, Chutter, “Riches and Poverty in the Book of Proverbs”, *Crux* 18, 2 (1982), 23-28; G. H., Wittenberg, “The Situational Context of Statements Concerning Poverty and Wealth in the Book of Proverbs”, *Scriptura: Journal of Biblical Studies* 21 (1987), 1-23; Van Leeuwen, Raymond C., “Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs”, *Hebrew Studies* 33 (1992), 25-36; Harold C., Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1994; R. N., Whybray, “Poverty, Wealth, and Point of View in Proverbs” *Expository Times* 100, 9 (1989), 332-336; *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 99, JSOT Press, Sheffield 1990; “The Vocabulary of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs”, en Roy B. Zuck (ed.), *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs*, Baker Book House, Grand Rapids 1995, 125-36; Timothy J., Sandoval, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, Brill, Leiden 2006.

197. Michael Fox, “The Pedagogy of Proverbs 2”, *JBL* 113 (1994), 233-234.

La instrucción familiar¹⁹⁸

La sabiduría se transmite, tradicionalmente, mediante la instrucción oral de los padres a los hijos¹⁹⁹:

“Escuchad, hijos, la instrucción del padre
y estad atentos para aprender conocimiento.
Porque yo os doy buena instrucción;
no olvidéis mi enseñanza.
Que [también yo] fui hijo de mi padre,
tierno y singular a los ojos de mi madre.
Y me enseñaba y me decía: retenga tu corazón mis palabras,
guarda mis mandamientos y vivirás.
Adquiere sabiduría, adquiere entendimiento,
no te olvides ni te apartes de las palabras de mi boca” (4,1-5).

El padre tenía la obligación de instruir a su hijo en la Torá y los mandamientos de la ley, tal y como se recoge en el *Shemá*: “Escucha, Israel, YHWH nuestro Dios, YHWH es uno. Amarás a YHWH, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te digo. Incúlcase las a tus hijos [...]” (Dt 6,4-7a). En palabras de Brown: “El ámbito más natural y primario de la sabiduría israelita -mucho antes que Salomón- sería la familia. La sabiduría, pues, es el legado sobre la vida que un padre transmite a sus hijos. [...] Se admite que los consejos de los sabios son los consejos de un padre a su hijo, y la expresión “hijo mío”, tan frecuente en Proverbios, remite al *Sitz im Leben* originario del movimiento sapiencial, es decir, el hogar. El hogar sería el punto decisivo de la educación de la juventud²⁰⁰”.

En Proverbios, en dos ocasiones, se hace un paralelismo que concede igual importancia a la enseñanza del padre y de la madre: “Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre y no desprecies la enseñanza de tu madre” (Pr 1,8). Tanto en este proverbio como en el siguiente, se hace una correspondencia entre la instrucción del padre y la enseñanza de la madre, expresado gráficamente en este caso con un paralelismo de género masculino/femenino (תורה/מוסר) en hebreo. En griego encontramos, en su lugar, un quiasmo de género, igualmente expresivo. El mismo paralelismo en: “Guarda, hijo mío, el mandamiento de tu padre y no desprecies la enseñanza de tu madre” (6,20). Los padres ofrecen a su hijo esta educación familiar como las joyas que se dejan en herencia: “Serán corona de gracia para tu cabeza y collares para tu cuello” (1,9). En Pr 31,1ss se recoge la instrucción sapiencial de la madre de *Lemuel* a su hijo, el rey²⁰¹. En ellas se pone de relieve el

198. Bibliografía para ampliar: James L., Crenshaw, “Education in Ancient Israel”, *JBL* 104 (1985), 601-15; Id., *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*, The Anchor Yale Bible Reference Library, Yale University Press, Doubleday, New York 1998; Id., “The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature”, *WW* 7 (1987), 245-52;

199. Véase Couturier, G., “La Vie Familiale Comme Source Del La Sagesse Et De La Loi”, *Science et Esprit* 32 (1980), 177-192; Fontaine, Carole R. “The Sage in Family and Tribe” en J. G. Gammie and Leo G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1990, 155-164; Alan Moss, “Wisdom as Parental Teaching in Proverbs 1-9,” *HeyJ* 38, 4 (1997), 426-439.

200. R. Brown *et al.*, *Comentario Bíblico...*, 395-396.

201. Sobre la madre de Lemuel: Crenshaw, James L., “A Mother’s Instruction to Her Son (Prov 31:1-9)”, *Perspectives in Religious Studies* 15, 4 (1988), 9-22; Farmer, Kathleen Anne, “The ‘Words’ Lemuel’s Mother Taught Him: Proverbs 31”, en Roy B. Zuck (ed.), *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs*, Baker Book House, Grand Rapids 1995, 375-80.

papel de la reina madre como instructora y educadora del príncipe heredero²⁰². En las *Instrucciones de Shuruppak*, de origen acadio, se aconseja también atender a la enseñanza materna: “Presta atención a la palabra de tu madre como a la palabra de tu dios. La madre que da a luz es como el sol. El padre representa a dios y su palabra es justa; presta atención a los consejos de tu padre”²⁰³.

“¡Hijo!”

El llamamiento al hijo (בֶּןִי), frecuentemente como admonición, es un recurso muy recurrente en Proverbios: 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1(plural).10.20; 5,1.7(plural).20; 6,1.3.20; 7,1.24(plural); 8,32(plural); 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21; 27,11. Se discute si con este término se apela al hijo o al discípulo. Aunque parece que podía usarse en el ámbito familiar, en analogía con la literatura sapiencial oriental habría que pensar en un ambiente escolar²⁰⁴. Lambert²⁰⁵ mostró que en los gremios de escribas de Mesopotamia la relación maestro-discípulo a menudo se expresaba en términos “padre-hijo”. La dificultad surge cuando aparece en escena la madre²⁰⁶: 1,8; 6,20 y 23,22. El concepto mismo de padre tiene un amplio abanico de significados dentro de la literatura sapiencial y sólo el contexto podría determinarlo con exactitud²⁰⁷. Por esta causa he optado por referirme al padre como “padre-maestro” y al hijo como “hijo-discípulo”.

La llamada al hijo es una fórmula introductoria que ya estudiaron en profundidad varios autores: Whybray²⁰⁸ identificó diez discursos en la sección 1-9 que correspondían a un género literario conocido en el Antiguo Oriente Próximo, el de la “Instrucción”, con la siguiente estructura: a) una fórmula introductoria, “hijo mío”; b) una exhortación a escuchar, obedecer, poner atención, etc.; c) se apoyan sobre la autoridad del maestro y su experiencia; d) afirman de una manera explícita o implícita la utilidad y el valor de la enseñanza del maestro; e) no hacen referencia a ninguna otra autoridad que la del maestro; f) cuando se habla de “sabiduría” (4,11; 5,1) se refiere a la humana. McKane, por su parte, afirmó que la estructura formal de 1-9; 22,17-24,22 y 31,1-9 pertenece al género internacional de la “instrucción” y no es consecuencia de un proceso de evolución interna de agrupación de sentencias sapienciales²⁰⁹.

Siguiendo la estructuración de Pemberton²¹⁰, los discursos del padre-maestro a su hijo-discípulo en Pr 1-9 se pueden agrupar en tres categorías: las llamadas al aprendizaje (1,8-19; 2,1-22; 4,1-9; 4,10-19); las llamadas a recordar y obedecer (3,1-12; 3,21-35; 4,20-27) y las advertencias contra las relaciones sexuales ilícitas (5,1-23; 6,20-35; 7,1-27). De una manera

202. Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 522.

203. Van Dijk, *La Sagesse Suméro-Accadienne...*, 105.

204. Así opinan Whybray, *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT vol. 45, SCM Press, Chatham, Great Britain 1965, 35-37; McKane, *op. cit.*, ; Hans J. Hermisson, *Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze*, FAT 23, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, citado en Riad, *The Book of Proverbs...*, 90.

205. W. G. Lambert, “Ancestors, Authors, and Canonicity”, *JCS* 11 (1957), 1-14; 112; *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford 1960, 13-14.

206. McKane, *Proverbs...*, 388-9; J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)*, FAT 7, Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 119-20.

207. P. Nel, “The Concept ‘Father’ in the Wisdom Literature of the Ancient Near East”, *JNSL* 5 (1977), 66.

208. Whybray, *Wisdom in Proverbs...*, 34-35.

209. McKane, *Proverbs...*, 7.

210. Glenn D., Pemberton, *The Rhetoric of the Father: A Rhetorical Analysis of the Father/Son Lectures in Proverbs 1-9*, Ph. D. Diss., The Iliff School of Theology (Denver, Colorado) 1999.

extensiva, la intencionalidad de estas fórmulas retóricas en forma de llamadas de atención que el padre dirige al hijo y que se encuentran por todo el libro, especialmente en 22-24, van encaminadas a reavivar la relación afectiva con el discípulo con el fin de hacer especial hincapié en la enseñanza que el maestro le quiere transmitir. Introducen peticiones, consejos y exhortaciones a escuchar, acoger y guardar la enseñanza y los mandamientos; alientan en el camino de la sabiduría en el temor de YHWH, ponen a la vista el trágico final que les espera a impíos y adúlteros y recuerdan los caminos que conducen al éxito en la vida. El padre-maestro se caracteriza, en el proceso educativo del hijo-discípulo, como una autoridad experta, un facilitador del aprendizaje y un tutor de su pupilo²¹¹.

Actitudes necesarias para el aprendizaje

El hijo-discípulo, por su parte, según los consejos del padre-maestro, debe ejercitarse en determinadas actitudes, imprescindibles para el aprendizaje:

Escuchar

La enseñanza se transmite por tradición oral, de padres a hijos (cf. 4,1-4). El padre-maestro, consciente de la importancia del hijo-discípulo como un eslabón de la cadena de la tradición, le pide escucha atenta: “Escucha (שָׁמַע), hijo mío, la instrucción de tu padre” (1,8a); “Escuchad (שְׁמַעוּ), hijos, la instrucción del padre” (4,1a); “Hijo mío, a mi sabiduría estate atento; a mi prudencia inclina tu oído (הִטְאָזְנוּךָ)” (5,1). En el contexto del llamamiento al hijo, el verbo שמע lo encontramos también en 4,10.20; 5,7; 7,24; 8,32; 19,27 (deja de atender: חָדַל-בְּנִי לְשָׁמַע; 23,19; קָשַׁב (prestar atención) en 5,1; 7,24; נִטְהַרְאָזְנוּ (inclinarse el oído) en 4,20; 5,1. Esta escucha que se le pide al hijo-discípulo está fundamentada, no sólo en la autoridad personal del padre-maestro, sino en la tradición del que es portavoz y que le trasciende²¹².

Entre las *Instrucciones* del visir *Ptah-Hotep* a su hijo se halla la siguiente: “Escuchar es mejor que cualquier otra cosa y es lo más hermoso para el hombre. ¡Cuán agradable es que un hijo acepte lo que dice su padre!”²¹³. Y la *Instrucción de un hombre a su hijo* n° II comienza así: “Escucha mi voz, no descuides mis palabras, no seas indiferente a lo que te voy a decir”²¹⁴. La escucha dócil, en el Antiguo Oriente, se consideraba una actitud fundamental para la transmisión y asimilación de la sabiduría.

Guardar

El paso siguiente a la escucha es la conservación de las palabras: “A mi prudencia inclina tu oído para guardar los propósitos” (5,1b-2a). Es un concepto clave en la transmisión de la tradición “guardar” (נָצַר) -2,1; 3,1; 6,20-, “conservar” (שָׁמַר) -7,1- y “atesorar” (תָּצַפֵּן) -7,1- la enseñanza, acciones que el padre-maestro pide al hijo-discípulo cuando se dirige directamente a él. En el judaísmo hay una estrecha relación entre la Alianza y el mandato de guardar los mandamientos: “Reconoce, pues, hoy y considera en tu corazón que YHWH es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra, y no hay otro. Guarda las leyes y mandamientos

211. Estes, *Hear, my Son...*, 125-134.

212. *Id.*, 92.

213. *ANET* 4141.

214. Jean Lévêque, *Sabidurías del Antiguo Egipto*, Documentos en torno a la Biblia 10, VD, 1984, 41.

que yo te mando hoy, para que te vaya bien a ti y a tus hijos después de ti, y para que prolongues los días sobre la tierra que YHWH tu Dios te da para siempre” (Dt 4,39-40); “Guardad, pues, mis mandamientos y ponedlos por obra. Yo, YHWH” (Lv 22,31). “Reconoce, pues, que YHWH tu Dios es Dios: Dios fiel que guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones” (Dt 7,9); “El rey se puso de pie junto a la columna e hizo pacto delante de YHWH, de andar en pos de YHWH y de guardar sus mandamientos, sus testimonios y sus estatutos con todo el corazón y con toda el alma, para cumplir las palabras de este pacto escritas en este libro. Entonces todo el pueblo se puso de pie a favor del pacto (2 R 23,3; cf. 2 Cró 34,31); “Y dije: “Oh YHWH, Dios de los cielos, Dios grande y temible, que guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos” (Nh 1,5). Véase también Sal 103,18 y Dn 9,4. Cuando el padre-maestro le pide a su hijo-discípulo que guarde sus mandatos y sus palabras (“Guarda, hijo mío, el mandamiento de tu padre” (Pr 6,20a)) no hace otra cosa que remitir a la alianza, pidiéndole que guarde los mandamientos de la torá: “Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te digo”. (Dt 6,4-6). Este “guardar” los mandatos implica “cumplirlos”, según la doble significación del verbo שָׁמַר, (“guardar” y “cumplir”) frecuente en Dt, y de שָׁמַע (“escuchar” y “obedecer”)²¹⁵.

Advertencias

El padre-maestro previene y alerta del mal, especialmente el manifestado en sus formas más sutiles, menos evidente de distinguir y evitar. En distintos proverbios se utiliza la metáfora de la trampa (מוֹקֵשׁ), la malla para pájaros (פֶּחַ) y la red (מִצּוֹר) hay que evitar: 1,17; 6,2.5; 7,23; 12,13; 13,14; 14,27; 18,7; 21,6; 22,5 y 29,6.25, comparándola la mayoría de los casos con el malvado, el mal y la muerte. Es frecuente la comparación de la boca con una trampa. Las propias palabras, pronunciadas irreflexivamente, a la ligera, son una trampa para el que las emite (6,2.5 y 20,25); en sus palabras falsas el malvado se enredará (12,13) y la boca del necio es un trampa para su ruina (18,7). El que se deja llevar por la ira también es como una trampa (22,25). El propio pecado y maldad es מוֹקֵשׁ para el que lo realiza (29,6). La אִשָּׁה זָרָה es como una trampa en la que queda atrapado el joven ingenuo a semejanza de un pájaro(7,23). Los caminos de la אִשָּׁה זָרָה conducen a la muerte (5,5), que es la trampa definitiva (13,14; 14,27). De nuevo encontramos una asociación de ideas entre las imágenes de la boca, la mujer y la muerte, simbolizada ésta última en la fosa. Participan de un imaginario colectivo que las visualiza como una trampa altamente peligrosa. Como recurso para evitar caer en la trampa, Proverbios propone confiar en YHWH (3,26 y 29,25). De la trampa de la muerte libra el temor de YHWH (14,27).

Castigos

La conveniencia de los castigos se pone de manifiesto en distintos proverbios pero se entiende dentro de una pedagogía educacional acompañada del amor: “El que ahorra la vara (שִׁבְט)²¹⁶ odia a su hijo pero el que lo ama se esmera en corregirlo” (13,24). De la misma

215. Cf. Schökel, *Diccionario Bíblico...*, 774-778.

216. שִׁבְט aparece ocho veces en Proverbios aplicado al castigo corporal: 10,13; 13,24; 22,8.15; 23,13-14; 26,3; 29,15; חֹטֵר, que también significa “vara”, en 14,3.

manera se entiende la reprensión de Dios, comparada con la de un padre: “A quien ama, YHWH reprende, como el padre al hijo que quiere” (3,12). No hay reparos a la hora de ensalzar el castigo físico, algo impensable en nuestros días: “Las cicatrices de una herida purifican del mal y los golpes, las intimidades de las entrañas” (20,30). Este proverbio se modificó en la traducción de LXX, que suavizó su dureza: “Magulladuras y contusiones le sobrevienen a los malvados” (συναντᾷ κακοῖς). Se deja clara la finalidad de los castigos, que no es otra que la esperanza de corregir y encaminar al hijo y a la vez se advierte sobre los excesos en los castigos: “Castiga a tu hijo mientras haya esperanza, pero hasta matarlo no te excedas” (19,18). Otro proverbio invita al castigo físico: “No retraigas del muchacho la corrección; aunque lo castigues con la vara no morirá” (23,13). Porque es preferible la vara al castigo del *šeo*: “Tú lo castigarás con la vara y librarás su alma del *šeo*” (23,14). Como método pedagógico frente a la locura propia de la juventud se encontraba en aquella época la vara: “La insensatez está ligada al corazón del muchacho pero la vara de la disciplina la alejará de él” (22,15). La finalidad del castigo no es otra que la prosecución de la sabiduría: “Vara (שִׁבְט) y corrección (תּוֹכַחַת) dan sabiduría” (29,15a). Hacerlo a tiempo evitará hijos consentidos, que avergüenzan a la madre (29,15b) y darán sosiego y alegrías a los padres: “Corrige a tu hijo y te dará descanso y dará satisfacciones a tu alma” (29,17). En Sirácida se recoge la misma opinión sobre la oportunidad de los castigos: “Azotes y corrección son siempre sabiduría” (Sir 22,6b); “El que ama a su hijo, le azota sin cesar, para poderse alegrar en su futuro” (Sir 30,1) cf. Sir 23,2; 30,1-13. En las sentencias arameas de Ahiqar se encuentran muchas similitudes en el tema del castigo corporal: “No apartes de tu hijo la vara; de otro modo, no podrás salvarle de la maldad. Si te golpeo, hijo mío, no morirás; pero si te abandono a tu propio corazón, no vivirás”²¹⁷.

G. La mujer

Es obligado comenzar este apartado subrayando una realidad que parece obvia: tanto el libro en su redacción final como los proverbios aislados que se remontan a épocas muy anteriores reflejan una concepción de la mujer que responde al punto de vista masculino propio del paradigma cultural de la época. Desde la imagen ideal que pueda subyacer detrás del poema alfabético de Pr 31,10-31 hasta los proverbios más sarcásticos como el del “zarcillo de oro en hocico de puerco” (11,22) todo se aborda desde una óptica masculina, olvidando los intereses, las inquietudes y los problemas de las mujeres que sufrían, por lo menos en igual medida que los hombres, las dificultades familiares y de convivencia. Hay autoras como Athalya Brenner y Fokkelien van Dijk-Hemmes que han visto, sin embargo, detrás del “padre-maestro” que advierte al “hijo-discípulo” contra la אִשָּׁה זָרָה una posible voz femenina²¹⁸ apoyándose en las tradiciones de mujeres que reprendían en el Cercano Oriente y en el hecho de que el que relata la escena parece hacerlo a través de una ventana²¹⁹. Otros autores, sin embargo, han subrayado la dificultad de las lectoras femeninas de Proverbios para

217. ANET 427-430.

218. Véase Alice Ogden Bellis, “The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7”, *BBR* 6 (1996), 15-22.

219. Cf. Athalya Brenner and Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1993, 57-62, 113-26; Athalya Brenner, “Some Observations on the Figurations of Women in Wisdom Literature”, en Heather A. McKay y David J. A. Clines (eds.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, JSOTSup 162, JSOT Press, Sheffield 1993, 192-208.

identificarse con la búsqueda de la sabiduría, una experiencia de la que están explícitamente excluidas porque las invita a identificarse en oposición y contra sí mismas²²⁰.

Temáticamente en Proverbios la mujer adopta distintos roles. Algunos responden a la realidad sociocultural del Israel bíblico: la mujer peleona, la esposa, la madre, la extranjera, la prostituta, la mujer de otro..., etc. Otros se identifican con figuras literarias, más complejas: Doña Sabiduría, Doña Locura, la mujer de valía... En los caps. 1-9 el centro de atención lo ocupan Doña Sabiduría y Doña Locura, con pocas referencias a la mujer como esposa (5,15-19) y como madre (1,8; 4,3; 6,20). En los cap. 10-29 las mujeres que aparecen son casi todas, por el contrario, esposas y madres. En 31,1-9 es una mujer, reina y madre, la de Lemuel, la que habla en primera persona. En 31,10-31, al final del libro, se encuentra el retrato de la mujer de valía, la mujer ideal. ¿Se basan estas imágenes en la experiencia real de las mujeres que tenía Israel? Para Whybray, las distintas y variadas referencias a las mujeres a lo largo del libro pertenecen a estratos diferentes²²¹. El libro de Proverbios proporciona una gran información sobre el rol familiar y el comportamiento social de las mujeres, como ya advirtió Oesterley²²². Entre los logros a destacar figura el de la monogamia, ya que no hay alusiones a otras esposas en la misma casa, y el de la igualdad de la madre con el padre en el hogar. S. Amsler²²³ llamó la atención sobre el rol de la mujer en Proverbios, por encima de su papel de madre o maestra, como sabia consejera de los hombres. Son llamativos los discursos de Doña Sabiduría, Doña Locura e incluso de la אִשָּׁה זָרָה, pronunciados como mujeres sabias, tal y como subrayó Aletti. La tradición de las mujeres sabias en el Antiguo Testamento es de una gran importancia, según Camp. El editor final de Proverbios tuvo a su disposición un repertorio de imágenes y roles femeninos entresacados de la Torá y los Profetas que, de manera consciente o no, influyó en la elección de la imagería femenina que aplicó a la Sabiduría²²⁴. Para esta autora, sin embargo, las mujeres de comportamiento inmoral que asoman en Proverbios no serían sino estereotipos.

Los caps. 1-9 y 31, redactados en época postexílica, sirven de marco editorial de un retrato conjunto, como si fuera un gran mosaico formado por distintas teselas o un cuadro que se configura con brochazos. Sólo tomándolos unitariamente se descubre una visión de conjunto de la mujer en Proverbios.

A modo de esquema ofrezco aquí las distintas menciones que se hacen de la mujer y sus distintas imágenes a lo largo de todo el libro:

- 1,8-9; 6,20: la instrucción de la madre (אִם) junto a la paterna.
- 1,20-33: primer discurso de la mujer Sabiduría (חֵכְמָה).
- 2,16-19: advertencias contra la mujer extranjera (זָרָה) y la extraña (נִכְרִיָּה)
- 3,13-18; 4,5-9: mujer Sabiduría (חֵכְמָה).
- 5,3-6: la extranjera (זָרָה).
- 5,15-19: goce de la esposa que bajo las metáforas del aljibe (בּוֹר) y la gacela (אֵילָה).
- 5,20-23: advertencias contra la extranjera (זָרָה) y la extraña (נִכְרִיָּה)

220. Gale A. Yee, "‘I Have Perfumed my Bed With Myrrh’: The Foreign Woman (אִשָּׁה זָרָה) in Proverbs 1-9", *JSOT* 43 (1989), 67; Judith Fetterly, *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University, Bloomington 1978, 9.

221. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 142.

222. Oesterley, *The Book of Proverbs...*, citado en Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey...*, 143.

223. S. Amsler, "La sagesse de la femme", en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, Gembloux/Leuven University Press, Duculot 1979, 112-116.

224. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 76.

6,24-29: avisos del padre-maestro contra la mujer perversa (אִשָּׁת רָעָה), la extraña (נִכְרִיָּה), la ramera (זוֹנָה) y la casada (אִשָּׁת אִישׁ).

6,32: la mujer adúltera

7,1-4: la Sabiduría (חֲכָמָה).

7,5-27: la mujer seductora, la אִשָּׁה זָרָה.

7,10: la prostituta (זוֹנָה).

7,14-20: primer discurso de la אִשָּׁה זָרָה.

8: la Sabiduría, אָמוֹן de Dios.

9,1-6: la Sabiduría (חֲכָמָה).

9,3: las criadas (נַעֲרוֹת).

9,13-18: Doña Locura (אִשָּׁת כְּסִילוּת).

10,1: la madre (אִם).

11,16: la mujer agraciada (אִשָּׁת-חַן).

11,22: la mujer hermosa (אִשָּׁה יָפָה).

12,4: la אִשָּׁת-חַיִּל, corona de su marido, y la desvergonzada (מְבִישָׁה).

14,1: la mujer sabia (נָשִׁים חֲכָמוֹת) que construye su casa y la necia (אִוְלָת) que la destruye.

15,20: la madre (אִם) al lado del padre.

15,25: las lindes de la viuda (אֶלְמָנָה).

18,22: la esposa (אִשָּׁה), bien y favor de YHWH.

19,13-14: las peleas de la esposa (אִשָּׁה).

19,26: la madre (אִם) al nivel del padre.

20,20: la madre (אִם) junto al padre.

21,9: la esposa peleona (אִשָּׁת מְדִינִים).

21,19: la esposa peleona (Q אִשָּׁת מְדִינִים).

22,14: la boca de las extrañas (זָרוֹת), fosa profunda.

23,22: la madre (אִם) al nivel del padre.

23,25: dos referencias a la madre (אִם).

23,27: fosa profunda la prostituta (זוֹנָה) y pozo estrecho la extraña (נִכְרִיָּה).

23,27-28: la adúltera que multiplica a los hombres infieles.

25,24: la esposa peleona (Q אִשָּׁת מְדִינִים).

27,15-16: la esposa peleona (Q אִשָּׁת מְדִינִים).

27,27: las criadas (נַעֲרוֹת).

28,24: la madre (אִם) junto al padre.

29,3: las prostitutas (זוֹנוֹת).

29,15: la madre (אִם) a la que avergüenza el hijo consentido.

30,11: la madre (אִם) al lado del padre.

30,17: después del padre se nombra la enseñanza de la madre (אִם).

30,19: la muchacha, doncella: (עֲלָמָה).

30,20: la mujer adúltera (אִשָּׁה מְנַאֲפָה).

30,23: la aborrecida (שְׂנוּאָה) y la casada ("se casa" תִּירַשׁ); la criada (שִׁפְחָה) y la señora (גְּבֵרָה).

31,1-9: la madre del rey (אִם).

31,3: la extranjera (אִשָּׁה זָרָה)

31,10-31: poema de la אִשָּׁת-חַיִּל

31,15: las criadas (נַעֲרוֹת).

Al igual que doña Sabiduría (חֲכָמָה) se acompaña de un cortejo de palabras del mismo círculo semántico, todas femeninas (יָדַעַת -"conocimiento"-, בִּינָה -"inteligencia"-, תְּבוּנָה

-“comprensión”-, מִזְמָה -“discreción”-, עֲרָמָה -“sagacidad”-), de la misma manera habría que pensar que la אִשָּׁה רַע, la נְכֹרֶיָה, la זֹנָה y la אִשָּׁה אִישׁ son distintas maneras de describir a la אִשָּׁה זָרָה, sinónimo de la אִשָּׁה כְּסִילוּת, más que tratarse de distintas mujeres²²⁵. También las distintas representaciones de mujeres que aparecen en Proverbios (la esposa, la madre, la mujer sabia, la ama de casa, etc.) podrían englobarse en dos tipos: el de la Sabiduría personificada (הַכְּמָה) y el de la אִשָּׁה זָרָה o doña Locura (אִשָּׁה כְּסִילוּת). Lo que tenemos en Proverbios es todo un imaginario femenino polarizado positivamente en la Sabiduría y de manera negativa en la אִשָּׁה זָרָה, dos figuras que, independientemente de su origen y evolución histórica, se anclan en la fantasía masculina y pueden alejar al discípulo varón de la humanidad de las mujeres reales²²⁶.

La Sabiduría

Dentro de la literatura sapiencial israelita nos encontramos con un retrato de la Sabiduría, el que nos ofrece Pr 8 junto a Job 28 y Sir 24, realmente sorprendente: la Sabiduría divina es inteligente, es una iniciada en el conocimiento de YHWH, una colaboradora en el trabajo divino. Se dirige a su pueblo con orgullo y con conocimiento. Su discurso se caracteriza porque habla con autoridad, ofreciendo vida y felicidad a los que la escuchan y obedecen sus consejos, y recriminando a los que no los siguen. En su obrar, tiene un papel insustituible en la historia de la salvación, porque ella es la arquitecta de la creación de Dios, la verdadera guía en el éxodo, ella, maestra y predicadora en Israel. Vive en estrecha relación con YHWH, tanto, que comparte el trono de Dios y es su “niña” predilecta. ¿Hay detrás de la caracterización de la הַכְּמָה que hace Proverbios algún rasgo que la identifique como divina como entienden Lang y otros autores²²⁷?

Para la historia de la investigación sobre la Sabiduría personificada desde la historia de las religiones y dentro de la tradición israelita remito al excelente trabajo de Claudia V. Camp²²⁸. Cabe destacar los puntos de contacto buscados entre la Sabiduría personificada y diosas del Antiguo Oriente como la mesopotamia *Ishtar*, la egipcia *Maât*, la forma helenizada de la también egipcia *Isis*, y la cananea *Astarté* o “Reina del Cielo”²²⁹. J. M. Hadley piensa en la Sabiduría personificada como una “compensación literaria” para erradicar el culto de estas

-
225. También Camp, *Wisdom and the feminine...*, 115-117 y Yee, “I have Perfumed...”, 54, piensan que la אִשָּׁה זָרָה aglutina a todas estas mujeres.
226. Cf. Harold C. Washington, “The Strange Woman (אִשָּׁה זָרָה/נְכֹרֶיָה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society”, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, The Feminist Companion to the Bible 9, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 159.
227. Véase B. Lang, *Wisdom and the Book ...*; “Lady Wisdom: A Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess”, en Athalya Brenner, and Carole Fontaine (ed.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies*, Sheffield Press, Sheffield 1997, 400-423.
228. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 23-68.
229. Cf. B. Mack, “Wisdom Myth and Mythology. An Essay in Understanding a Theological Tradition”, *Interpretation* 24 (1970), 46-60; H. Conzelmann, “The Mother of Wisdom”, en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past: Essays in Honor of Rudolf Bultmann*, Harper & Row, New York 1971, 230-231; M. D. Coogan, “The Goddess Wisdom - “Where can she be found?”: Literary Reflexes of Popular Religion”, communication given at the Society of Biblical Literature Meetings in Washington DC, 1993; John Day, “Foreign Semitic influence on the wisdom of Israel and its appropriation in the book of Proverbs”, en John Day, Robert Gordon, H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 68-69; M. V. Fox, “World Order and Ma’at. A Crooked Parallel”, *JANES* 23 (1995), 37-48; G. Baumann, “A Figure with Many Facets. The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1-9”, en A. Brenner y C. R. Fontaine (eds.), *Wisdom and the Psalms. A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, The Feminist Companion to the Bible, 2d ser., 2, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 44-78.

diosas²³⁰. Lang ve claras evidencias, detrás de Pr 1-9, de una Diosa Sabiduría que se identifica, en un primer estadio, con la concepción del “anima” o figura femenina que inhabita el alma masculina, que pasó después a ser la diosa personal del escriba y finalmente fue confinada a mera figura poética con el triunfo del monoteísmo²³¹. En este sentido guardaría una estrecha relación con un equivalente egipcio, no la diosa *Maât*, en su opinión, sino *Toth*, el escriba de los dioses²³². Otros han hablado de una hipóstasis de la sabiduría de Dios, aunque ni siquiera hay acuerdo en la definición de “hipostatización”²³³. En opinión de Camp²³⁴ la Sabiduría personificada es una figura literaria, una metáfora imposible de datar con precisión aunque posiblemente concebida originalmente en tiempos de Salomón y que tomó su forma final en Proverbios en época postexílica²³⁵. Fue entonces cuando se aceptó en el canon de las Escrituras, en nuevas circunstancias socio-religiosas. En esa coyuntura, cuando el pueblo se queda sin rey y sin monarquía, la Sabiduría ocupa su lugar, presentándose como la nueva mediadora, femenina, que reemplaza al rey, masculino. Ella, que mora en las alturas y también en la tierra, une lo divino con lo humano. Atención especial reclaman las implicaciones del acercamiento a la Sabiduría como metáfora, a saber, su naturaleza personal y su ser femenino, como ya sugirió Von Rad: “Esta personificación nunca se podrá concebir como un puro recurso estilístico ni como un procedimiento figurativo totalmente arbitrario [...]. Esta expresión venía determinada por la realidad misma, que así - y sólo así - se podía evocar con palabras, sin perder su plenitud de sentido. [...] No cabía otra solución, ya que el elemento personal era imprescindible. Esta razón universal existía ya antes que todas las criaturas, jugando como un niño con la bola de la tierra, era el “encanto” de Dios, la criatura que hacía sus delicias. Pero, sobre todo, ya desde los comienzos - y esto es capital para comprender la finalidad del poema en su conjunto - estaba dirigida hacia los hombres, y disfrutaba con ellos, en un clima de lúdico regocijo”²³⁶. Para un estudio detallado de los discursos de la Sabiduría (1,20-33; 8; 9,1-6) remito al apartado 3.1.4. Me detendré aquí en las implicaciones femeninas de la Sabiduría personificada.

Comienzo en el plano lingüístico. En Prov 1,22, habla por primera vez la Sabiduría en primera persona. En medio de las calles, en las puertas de la ciudad (vs. 20-21) alza la voz. Y se expresa increpando a inmaduros, insolentes y necios por sus búsquedas erróneas. Curiosamente la apertura de este discurso se construye, íntegramente, en género masculino, excepto la última palabra, clave: דַעַת (“saber”):

עַד-מָתַי פְּתִים תִּאָהָבּוּ פְתִי וְלִצְיִם לְצֹן חָמְדוּ לָהֶם וְכִסְיִלִּים יִשְׁנֹאוּ-דַעַת:

¿Hasta cuándo, inmaduros, amaréis la inmadurez,
y los insolentes desearéis la insolencia para vosotros
y los necios odiaréis el saber?

230. Judit M. Hadley, “From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah”, en Athalaya Brenner, Carole R. Fontaine, *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, Fitzroy Dearborn Publishers, London/Chicago 2001, 360-399.

231. B. Lang, “Lady Wisdom...”, 422.

232. *Id.* 412.

233. Cf. sobre este tema: R. Marcus, “On Biblical Hypostases of Wisdom”, *HUCA* 23 (1950-51), 57-171; R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 50; H. Cazelles, “La Sagesse de Proverbes 8,22: Peut-elle être considérée comme une hypostase?”, en A. M. Triacca y A. Pistoia (eds.), *Trinité et Liturgie*, C L V Edizioni liturgiche, Rome 1984, 53.

234. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 76.

235. *Ibid.*, 66.

236. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 197-198.

Son las primeras palabras de la alocución de la Sabiduría. Y como conclusión, cerrando el versículo, resaltada por el contraste de género con el resto, דַּעַת. El único término del círculo semántico de la sabiduría es éste. Las otras, antitéticas (“inmaduros”, “inmadurez”, “insolentes”, “insolencia”, “necios”), son masculinas. La sabiduría se presenta a sí misma, por tanto, con un marcado carácter femenino. No se puede pasar por alto que las palabras sinónimas o que comparten la carga semántica de la חֵכְמָה (דַּעַת - “conocimiento”-, בִּינָה - “inteligencia”-, תְּבוּנָה - “comprensión”-, מְזֻמָּה - “discreción”-, עֲרֻמָּה - “sagacidad”-), son de género femenino²³⁷. Tanto doña Sabiduría como doña Locura son dos retratos de mujeres, aunque no se trata de mujeres reales, de carne y hueso. Son, solamente, un revestimiento literario, dos metáforas. Doña Locura es, según 9,13, una mujer alborotadora, inmadura, y que no entiende nada. Doña Sabiduría es una perfecta anfitriona que ha preparado un exquisito banquete de alimentos que nutren el espíritu y el intelecto, no el cuerpo (9,1-6). En 7,4 el padre-maestro pide al hijo-discípulo que la llame “hermana” y “pariente”.

La literatura bíblica fue fuente de inspiración para la Sabiduría personificada de Proverbios, especialmente las historias de mujeres sabias y consejeras, como subraya Camp. Cabe destacar las figuras de dos de ellas: la mujer de Técoa (2 S 14,1-20) y la mujer sabia de Abel Bet Maacá (2 S 20,14-22)²³⁸. Ambas usaron de un lenguaje proverbial para convencer a sus oyentes, práctica común en líderes y dirigentes. La mujer de Técoa, aunque dice el texto que fue Joab el que puso sus palabras en su boca (vs. 3 y 19), se expresa con sabiduría. La mujer de Abel Bet Maacá, “una mujer sabia” (2 S 20,16) se expresó por propia iniciativa: “¡Escuchad, escuchad!”, comenzaba su discurso. En el v. 22 se dice que “La mujer habló a todo el pueblo con su habitual sabiduría”. La mujer de Abel Bet Maacá, según el segundo libro de Samuel, ejerció un papel de liderazgo en época monárquica. A la hora de ofrecer un discurso convincente, se encuentran también la mujer de Técoa y Esther, dentro de sus roles tradicionales, hablaron con discursos persuasivos. Otra mujer sabia fue Débora, que ejerció de jueza en época premonárquica (Jc 4 y 5) y a la que acudían los israelitas en busca de consejo y justicia (Jc 4,5). La Sabiduría como mujer que ofrece un banquete tiene sus precursoras bíblicas en Rebeca (Gn 27) y Esther (Est 5,4ss.), que se valieron de festines de comida y bebida para conseguir sus propósitos, que no eran sino los de Dios²³⁹, y en Abigail, que preparó un festín para David y los suyos (1 S 25,18) y por ello el rey alabó su buen juicio (1 S 25,33). Tradicionalmente, aunque no de manera exclusiva, la preparación de la comida estaba reservada a las mujeres en Israel. Como la Sabiduría que “edifica su casa” (Pr 9,1), así también lo hicieron Rebeca, Noemí, Esther y la mujer de Técoa con la casa de Jacob y de David.

Además de las mujeres bíblicas, otra fuente de inspiración sería la vida real de las mujeres de época postexílica, la fecha de redacción final de Proverbios según varios autores. En estos momentos las mujeres ejercían un papel más independiente religiosa y económicamente que en época monárquica. Entre sus tareas tradicionales de esposa, madre y ama de casa probablemente se incluía la responsabilidad de educar a los niños en la ley de YHWH, como atestiguan Pr 1,8 y 6,20. Quizás también en el ámbito público se aceptaba su consejo, como refleja la imagen de la Sabiduría hablando sabiamente en las puertas de la ciudad²⁴⁰.

237. מוֹסֵר significa más bien “instrucción”, “educación”.

238. C. V. Camp, “The female sage in ancient Israel and in the Biblical Wisdom literature”, en John G. Gammie and Leo G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, 187; *Wisdom and the Feminine...*, 120.

239. Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 133-136.

240. Id., “The female sage...”, 192-193.

Vemos que en el marco de las tradiciones de la literatura sapiencial del Cercano Oriente, con la influencia de las mujeres bíblicas sabias y en el contexto de mujeres de carne y hueso de época postexílica es como se fragua la Sabiduría personificada.

La esposa

Ya que la vida pública estaba bajo el dominio masculino la casa era el ámbito donde la mujer podía ejercer algún poder, igualando a veces e incluso superando el que tenía el hombre. El rechazo a los matrimonios con extranjeras que aparece a lo largo de toda la literatura bíblica es un testimonio indirecto de la independencia y el poder que tenían las mujeres en la esfera familiar a pesar de las estructuras patriarcales. Era en el ámbito doméstico donde ellas ejercían una gran influencia sobre sus esposos y desarrollaban un insustituible papel en la educación vital y religiosa de los hijos²⁴¹.

En Proverbios el papel de esposa se presenta de una manera antagónica. Por un lado tenemos a la que supone para su marido un regalo divino: “Quien encuentra esposa encuentra el bien y halla el favor de Dios” (18,22), proverbio relacionado con “el que me halla, halla la vida y obtiene el favor de YHWH” (8,35), en boca de la Sabiduría. En 19,14 se habla de la esposa inteligente como don de Dios, al contrario de la casa y la fortuna, los otros “bienes” del marido que, por el contrario, se reciben como herencia de los padres. De la mujer de valía (אִשָּׁת־חַיִּל) se dice que es el honor de su marido, su “corona” (עֲטֻרַת בְּעָלָהּ) en 12,4; ella le hace honorable entre los ancianos de su ciudad (31,23). El compendio de las virtudes que caracterizan a la esposa ideal se encuentra en el poema que cierra el libro, el de 31,10-31.

Hablando de los “bienes” del marido, entre ellos se encuentra la esposa, la mujer legítima, a la que se refiere Proverbios con la metáfora del aljibe y el pozo donde el esposo sacia su deseo sexual (5,15)²⁴², imagen que se opone a la de las “aguas robadas” (9,17) o a la del fuego como amor ilegítimo (6,28-29). La imagen del agua (5,15-18) aplicada a la mujer aparece también en el Cantar donde el amado llama a la amada “fuente sellada”, “fuente de los huertos, manantial de aguas vivas que del Líbano fluyen” (Ct 4,12.15). Los pozos, al ser lugar de encuentro de las mujeres en busca de agua fueron en la Biblia escenario de búsqueda de esposa y enamoramientos, como ocurrió con Rebeca. Abrahán había enviado a su siervo más viejo a buscar esposa para su hijo en la tierra de donde había salido hacía muchos años. Éste esperó en el brocal de un pozo a que una muchacha le diera de beber a él y sus camellos. Esa sería la señal de que era la elegida por Dios. Y así lo hizo Rebeca (Gn 24,15-21). Fue en el brocal de un pozo donde Jacob vio por primera vez a Raquel y la besó (Gn 29,11). También junto a un pozo conoció Moisés a Séfora, una de las siete hijas de Jetró (Ex 2,15-17), su futura esposa.

También en el mismo pasaje se habla de la esposa legítima como de la “mujer de tu juventud” (Pr 5,18), ya que era costumbre casarse a edad temprana, entre doce y doce años y medio para ella²⁴³ y según el Talmud a los dieciocho él²⁴⁴ y al joven discípulo se le recomienda

241. Inmaculada Rodríguez Torné, “Sin contar a las mujeres y los niños”, *Reseña Bíblica* 44, EVD, Estella 2004, 45.

242. Véase Robert B. Chisholm, ““Drink Water from Your Own Cistern”: A Literary Study of Proverbs 5:15-23”, *BSac* 157 (October-December 2000), 397-409.

243. J. Jeremias, *op. cit.*, 376.

244. Abot 5,22.

el pronto matrimonio, según la costumbre judía²⁴⁵. En el versículo siguiente, se aplica a la esposa las metáforas de “cierva de amores” (אַיִלַת אֲהָבִים) y “graciosa gacela” (יַעֲלֵת-חֵן): “Cierva de amores y graciosa gacela, sus pechos te satisfagan en todo momento, y en su amor recreáte siempre”. Imágenes parecidas se encuentran en el Cantar donde se comparan los pechos de la amada con dos mellizos de gacela (4,5; 7,4).

Se puede ver una alegoría de la Sabiduría como esposa en 4,6-9, donde el padre-maestro recuerda la instrucción que recibió en su día como hijo-discípulo de “adquirir” (קָנָה) a la Sabiduría (verbo utilizado para desposar a una mujer), de no abandonarla (אַל-תַּעֲזֹבָהּ), de amarla (אַהֲבָהּ) y abrazarla (תַּחֲבִיקָהּ). Ella, por su parte, pondrá en la cabeza del hijo-discípulo una “diadema de gracia” y una “corona de hermosura” que bien pueden tratarse de los adornos nupciales, como la corona con la que se engalana el novio según Is 61,10 o la que le puso a Salomón su madre el día de su boda en Ct 3,11.

La contrapartida negativa es la esposa que para el marido supone un tortura, tanto, que preferiría vivir en una tierra desierta (Pr 21,19) o un rincón de la azotea antes que morar en la misma casa con ella (21,9; 25,24). A esta mujer se la califica como “peleona” (אִשָּׁת מְדִינִים). Las disputas de la esposa se comparan, en 19,13, y 27,15 con una pesada gotera que cae molesta y continuamente.

La amante

La figura de la amante en Proverbios se entrecruza y se integra entre la Sabiduría, la esposa y la mujer seductora. Se encuentran puntos de contacto, de nuevo, con el Cantar, donde la amada busca y encuentra a su prometido, al igual que la mujer seductora de Pr 7: “Por eso he salido a tu encuentro, en busca tuya y te he encontrado” (7,15). En cuanto a la Sabiduría, los papeles se invierten: es el hombre el invitado a buscarla y hallarla y cuando no lo hace es castigado: “Los que me buscan me encuentran” (8,17b); “Quien me halla, ha hallado la vida y alcanza el favor de YHWH” (8,35); “Si la procuras como la plata y la buscas como tesoros” (2,4). La Sabiduría personificada como mujer se presenta como amante: “Yo amo a los que me aman” (8,17a). En 4,6 se invita a “amar a la sabiduría” y en 4,8 a “abrazarla”. Al igual que la Sulamita (Ct 3,2-3) también la Sabiduría clama por las calles y las plazas (Pr 1,20-21; 8,1-2). Esta representación de la Sabiduría podría ser, como piensa Camp, una reacción contra la diosa del amor o una motivación literaria, en forma de tentación, a escoger el camino del aprendizaje para los alumnos más díscolos²⁴⁶. Se utiliza, además, un rico imaginario de joyas y tesoros aplicado a la sabiduría: en 1,9; 4,9; 10,20; 12,4; 14,24; 16,16; 20,15; 25,11.12.

La madre

La maternidad fue un rol común y universal para las mujeres de Israel²⁴⁷. Para las mujeres, la maternidad suponía una fuente de reconocimiento y valor entre los miembros de su familia y sus conciudadanos y una garantía de supervivencia cuando moría el marido. Se habla, también, de la madre como primera fuente de autoridad dentro de la comunidad. La fecundidad femenina, como bien apunta Camp, era objeto de los cuidados de YHWH y se

245. Cf. Toy, *op. cit.*, 114.

246. Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 286.

247. *Ibid.*, 81.

encontraba entre sus bendiciones (cf. Dt 28,4; Os 9,14; Sal 139,13-16)²⁴⁸. Entre las mujeres madres destaca Eva, “madre de los vivientes” (Gn 3,20) y Débora, profetisa y “madre de Israel” (Jc 5,7). En ella se conjugan la sabiduría y la maternidad, como la madre de la que habla Proverbios, cuya figura se pone al nivel de la del padre (1,8; 4,1-3; 6,20; 10,1; 15,20; 23,22-25).

La אִשָּׁה זָרָה

El adjetivo זָר (en Pr 5,10.17; 6,1; 11,15; 14,10; 20,16; 27,2.13), aplicado al hombre, puede significar “extraño al clan o a la familia”, es decir, “extranjero”, y también “amante”. En la mujer, el adjetivo זָרָה “se convierte en designaciones de la ramera, prostituta, meretriz, buscona” (Pr 2,16; 5,3.20; 7,5; 22,14)²⁴⁹. En una época en la que la sociedad manifestaba una necesidad patriarcal de controlar la sexualidad femenina restringiendo su actividad sexual al ámbito del matrimonio y de la familia²⁵⁰ este término polivalente designaba a la mujer que estaba envuelta en relaciones sexuales ilícitas²⁵¹. Las mujeres que escapaban de este rígido control conforman la figura multivalente de la “extranjera” que representa el arquetipo del desorden a todos los niveles de la existencia²⁵². Advertencias contra ella que, como decimos, engloba también a la extraña (נִכְרִיָּה), a la malvada (אִשָּׁת רָעָה), a la prostituta (זוֹנָה) y a la casada (אִשָּׁת אִישׁ) se encuentran en distintos pasajes: 2,16-19; 5,1-11.15-23; 6,20-35; 7,1-5 y 9,13-18; 23,27-28.

La אִשָּׁה זָרָה de Proverbios se ha interpretado de distintas maneras: desde la mujer étnicamente extranjera, pasando por la de comportamiento extraño, la devota de un culto de fertilidad, la adúltera y la sabiduría no israelita. Ya Scott²⁵³ habló de un significado literal, el de “adúltera” y otro simbólico, el de la “mujer extranjera” que practicaba la prostitución cültica asociada a la religión cananea y la diosa Astarté. Para Boström²⁵⁴ la אִשָּׁה זָרָה es la extranjera devota de la diosa del amor, *Ishtar*. McKane no está de acuerdo con la teoría cültica y piensa, más bien, que la אִשָּׁה זָרָה representa a la mujer apartada de la sociedad, la extraña que vive en los márgenes de la muerte, la marginada. Aletti vio en ella un tipo opuesto al de la Sabiduría. Yee²⁵⁵ se centra en el plano literario de los discursos de doña Sabiduría y de la אִשָּׁה זָרָה, que son antitéticos y están contruidos en oposición. Ambos simbolizan los dos posibles caminos o actitudes ante la vida en las figuras de dos mujeres. Cada una intentará seducir al joven que está siendo instruido por su padre²⁵⁶ y cuyo discurso androcéntrico, que la retrata como una amenaza, asienta las bases para la solidaridad entre padre e hijo, como muestra Newsom²⁵⁷.

Su figura antitética se manifiesta en distintos pasajes: el banquete que ofrece doña Locura (pan comido a escondidas y agua robada) en 9,17 contrasta con el de doña Sabiduría (pan y vino) en 9,5. El “agua robada” alude, además, al consejo del padre-maestro de beber el

248. *Ibid.*

249. Schökel, *Diccionario Bíblico...*, 225.

250. Washington, “The Strange Woman...”, 158.

251. Cf. Camp, “What’s So Strange...”, 17-31.

252. Id., *Wisdom and the Feminine...*, 199.

253. R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (AB), Doubleday, New York 1965, 43.

254. Gustav Boström, *Proverbia Studien: Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1 - 9*, Lund Universitets Arsskrift, C. W. K. Gleerup 1935, 103 ss.

255. Yee, “I have Perfumed...”, 53-68.

256. *Ibid.*, 53.

257. C. A. Newsom, “Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom. A Study of Proverbs 1-9”, en P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 1989, 149.

agua de la propia cisterna en 5,15-18. La **אִשָּׁה זָרָה** de Pr 7 habla como los pecadores de 1,11-14 y con ellos se identifica. Sus labios, al igual que la Sabiduría, destilan miel, pero mientras que la miel de la última es buena para el alma (24,13-14), los labios de la primera son al final como el ajeno y como espada de doble filo y conducen a la muerte (5,3-6). Contrasta también el amor de la esposa, que es para “siempre” (5,19) con el placer momentáneo (hasta el amanecer) de la **אִשָּׁה זָרָה** (7,18).

Dentro de la interpretación simbólica destaca la de J. Cook. El autor de TM y más aún el de LXX, hablando por boca del padre-maestro, advierten al joven sin experiencia de los peligros de coquetear con doña Locura, la peligrosa mujer antítesis de doña Sabiduría. Para Cook ²⁵⁸, doña Sabiduría es una mujer que personifica la sabiduría israelita/judía (**חֲכָמָה**) y su opuesto, doña Locura, tampoco se entendería en el sentido literal de una prostituta/adúltera, sino como la sabiduría extranjera no israelita/no judía, la **אִשָּׁה זָרָה**. Entre las múltiples advertencias contra ella que se encuentran a lo largo de todo el libro, merece señalarse la de 2,16-19. El cap. 2 comienza con una llamada de atención del padre-maestro al hijo-discípulo:

“Hijo mío, si guardas mis palabras
y mis mandamientos atesoras contigo,
si prestas, atento, a la sabiduría (**חֲכָמָה**) tu oído,
inclinando tu corazón a la comprensión (**תְּבוּנָה**)” (2,1-2) [...]
“la prudencia (**מְזֻמָּה**) velará sobre ti,
la comprensión (**תְּבוּנָה**) te amparará” (2,11) [...]
para librarte de la mujer extranjera (**אִשָּׁה זָרָה**),
de la extraña (**נִכְרִיָּה**) que halaga con sus palabras,
que abandona al compañero de su juventud
y olvida la alianza (**בְּרִית**) de su Dios.
Porque se hunde hacia la muerte su casa
y hacia los muertos sus sendas.
Todos los que van a ella no volverán
y no lograrán alcanzar los senderos de la vida” (2,16-19).

En este pasaje se hace una contraposición entre la sabiduría judía y la sabiduría extranjera, simbolizadas en la **חֲכָמָה** frente a la **אִשָּׁה זָרָה**, traducidas al griego por *βουλή καλή* (v. 11) y *κακή βουλή* (v. 17) respectivamente. En opinión de Cook, ambas se refieren a la sabiduría extranjera”, la “sabiduría no judía/no israelita”, la que ha llegado a ser una extraña en su propio país, una extranjera sin conocimiento de la sabiduría de Dios. Está figurada en una mujer extraña (2,17) que ha desertado del amor y la enseñanza de su juventud, ha traicionado la alianza pactada con YHWH y se ha vuelto “extranjera”. En los Proverbios hebreos podría referirse a las sabidurías del Cercano Oriente; en LXX, a juicio de Cook, podría ser una de las filosofías griegas de las que se encuentran en el periodo helenístico. La *κακή βουλή* sería una representación simbólica de la sabiduría extranjera, más específicamente del helenismo contra el que los judíos que vivían en Alejandría alrededor del 200 a. C. tenían que estar prevenidos²⁵⁹. Camp calificó a la **אִשָּׁה זָרָה** como “figura poética

258. Véase, por ejemplo, J. Cook, “Hellenistic Influence in the Book of Proverbs (Septuagint)?”, in *BIOSSC* 20 (1987), 35ss.

259. Id., “Are the Syriac and Greek versions of the **אִשָּׁה זָרָה** (Prov 1 to 9) identical? (On the relationship between the Peshitta and the Septuagint)”, en S. Talmon (ed.), *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project* 17 (1994), Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 121-122; Id., *The Septuagint of Proverbs...*,

multifacética” que representa muchos aspectos de la vida de Israel que de manera no excluyente se verían encarnados en su figura²⁶⁰: los problemas del culto a “dioses extraños”, el matrimonio con extranjeras, el adulterio, la perversión del lenguaje, etc. Washington ve representada en ella a las mujeres que no pertenecían a la comunidad del destierro en época persa, la época de redacción de Pr 1-9 y 31,10-31. Las relaciones entre estas mujeres y los hombres judíos planteaba problemas de tipo económico, sobre todo en lo relativo a la herencia y la posesión de la tierra, a una comunidad en la que los matrimonios exogámicos se plantearon como un peligro para el colectivo judío²⁶¹.

En el Antiguo Medio Oriente era conocida la figura de la “extraña”. En la *Instrucción de Ani*²⁶² hay un párrafo que advierte contra la “mujer extraña” que no está junto a su esposo y busca seducir a otro hombre. Concretamente se aconseja a los jóvenes que eviten a “la mujer que es una extraña, una no conocida en su pueblo; no la mires cuando ella va, no la conozcas carnalmente”²⁶³. También se habla de ella en *Ptah-hotep*²⁶⁴.

Entre las mujeres bíblicas, dos son conocidas, al igual que la אִשָּׁה זָרָה, por el uso que hicieron de su sexualidad para sus intenciones personales: Tamar (Gn 38) y Rut. Tamar, viuda sin hijos, se encontraba en un estado de marginación social, de la misma manera que Rut, viuda y sin hijos y además extranjera. Ambas no tuvieron más remedio que tener un comportamiento seductor con Judá y Booz, respectivamente²⁶⁵. Si bien, en el caso de Tamar y Rut, sus intenciones coincidían con la voluntad de Dios (cf. Targum Neophiti a Gn 38). En la literatura bíblica tenemos mujeres extranjeras recordadas por su maldad, la más odiada, Jezabel, princesa fenicia casada con el rey Ajab, del que se dice que “No hubo nadie que se vendiera como Ajab para ofender al Señor con su conducta, incitado por su esposa Jezabel” (1 R 21,25). Ella fue la que introdujo el culto religioso al dios fenicio Baal. Dalila, valiéndose de sus encantos, traicionó a Sansón, que estaba enamorado de ella y lo entregó a los filisteos, enemigos del pueblo de Israel. Si nos remontamos al principio de la historia bíblica, la primera seductora que indujo al hombre a pecar fue Eva²⁶⁶. En el imaginario colectivo judeocristiano ella fue la responsable de la introducción del mal y la muerte en el mundo. De alguna manera fue precursora de la אִשָּׁה זָרָה. Porque los caminos de la אִשָּׁה זָרָה conducen a la muerte (Pr 5,5) y “Fosa profunda la boca de la mujer extraña; el que irrita a YHWH caerá allí” (22,14). Encontramos de nuevo el triángulo recurrente que asocia las imágenes de la “mujer peligrosa”, la boca y la muerte. También en la *Instrucción de Ani* encontramos semejanzas con algunos proverbios que hablan de la extraña, la adúltera y la seductora: “Un agua profunda cuyas aguas no se conocen es una mujer que está lejos de su marido. “Yo soy suave”, te dice todos los días. Ella no tiene testigos cuando te pone el cepo. Es un gran crimen, [digno] de muerte, el oírla”²⁶⁷.

La אִשָּׁה זָרָה se compara, por medio de una estructura sintáctica similar encabezada por una anáfora (לְהַצִּילֶךָ), con el mal camino (2,12 y 2,16): “Para librarte [mediante la sabiduría] del

134-139; “אִשָּׁה זָרָה (Proverbs 1 - 9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?”, ZAW 106 (1994), 458-476.

260. Cf. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 286.

261. Washington, “The Strange Woman...”, 160.

262. ANET 420a.

263. Citado en J. Carlos Castañeda Reyes, *Señoras y esclavas*, El Colegio de México AC, México 2008, 194.

264. ANET 413b.

265. Cf. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 125-133.

266. Cf. Yee, “I have Perfumed...”, 66.

267. ANET 420-21.

mal camino” / “Para librarte de la זרה אשה”. Mediante el recurso del paralelismo sinonímico la זרה אשה se identifica con otras mujeres de marcado carácter negativo: la נכריה en 2,16; 5,20 y 7,5; la אשת רע (“la mujer perversa”) en 6,24.

La mujer ajena

Ocurre con נכרי (“extraño”, “forastero”), lo que con זר, que se carga de tintes negativos usado en femenino y pasa a significar la mayoría de las veces “ramera”, “prostituta”²⁶⁸. נכריה aparece en 2,16; 5,20; 6,24; 7,5; 23,27²⁶⁹. En 2,16; 5,20 y 7,5 se utilizan en paralelismo sinonímico נכריה y זרה: “Para librarte de la mujer extranjera (זרה), de la extraña (נכריה) que halaga con sus palabras”; “Por qué, hijo mío, te perderás por una mujer extranjera (זרה) y abrazarás el seno de una extraña (נכריה)”; “Te guardará de la mujer extranjera (זרה), de la extraña (נכריה) que halaga con sus palabras”. En 6,24 se la iguala a la malvada (אשת רע): “Para guardarte de la mujer perversa, de la suavidad de la lengua de la extraña”. En 23,27 se equipara con la prostituta (זונה): “Fosa profunda es la prostituta y pozo estrecho la extraña”.

La adúltera

7
5 לְשֹׁמֵרָךְ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנְּכָרִיָּה אֲמַרְיָה הַחֲלִיקָה:
6 כִּי בַחֲלוֹן בֵּיתִי בָּעֵד אֲשֻׁנְבִי נִשְׁקַפְתִּי:
7 וְאָרָא בַּפֶּתָאִים אֲבִינָה בְּבָנִים נָעַר חֹסֶר-לֵב:
8 עֵבֶר בְּשׁוּק אֶצֶל פִּנָּה וְדֶרֶךְ בֵּיתָה יֵצֵד:
9 בְּנִשְׁף-בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וְאִפְלָה:
10 וְהִנֵּה אִשָּׁה לִקְרָאתוֹ שִׁית זֹנָה וְנִצְרַת לֵב:
11 הַמִּיָּה הִיא וְסָרְרַת בְּבֵיתָה לֹא-יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ:
12 פֶּעַם בַּחוּץ פֶּעַם בְּרַחֲבוֹת וְאֶצֶל כָּל-פִּנָּה תֵּאָרֵב:
13 וְהַחֲזִיקָה בּוֹ וְנִשְׁקָה-לוֹ הָעֵזָה פָּנֶיהָ וְתֹאמַר לוֹ:
14 זִבְחִי שְׁלָמִים עָלַי הַיּוֹם שְׁלָמָתִי נִדְרִי:
15 עַל-כֵּן יֵצְאָתִי לִקְרָאתָךְ לְשַׁחַר פָּנֶיךָ וְאִמְצֹאָךְ:
16 מִרְבָּדִים רַבְדָּתִי עֲרֹשֵׁי חֲטָבוֹת אֲטוֹן מִצָּרִים:
17 נִפְתִּי מִשְׁכְּבִי מִרְ אֱהָלִים וְקִנְמוֹן:
18 לֶכֶה נִרְוֶה דָדִים עַד-הַבֹּקֶר נִתְעַלְסָה בְּאֵהָבִים:
19 כִּי אֵין הָאִישׁ בְּבֵיתוֹ הֵלֶךְ בְּדֶרֶךְ מִרְחוּק:
20 צִרּוֹר-הַכֶּסֶף לֶקַח בִּידוֹ לַיּוֹם הַכֶּסֶף יָבֹא בֵיתוֹ:
21 הִטָּתוֹ בָּרֵב לֶקַחָהּ בַּחֲלָק שְׁפָתֶיהָ תִּדְיַחֲנוּ:
22 הוֹלֵךְ אַחֲרֶיהָ פִּתְאֵם כְּשׁוֹר אֶל-טֶבַח יִבּוֹא וְכַעֲכֶם אֶל-מוֹסֵר אֵוִיל:
23 עַד יִפְלַח חֵץ כְּבָדוֹ כְּמֹהֵר צִפּוֹר אֶל-פֶּחַ וְלֹא-יָדַע כִּי-בִנְפֹשׁ הוּא:
24 וְעֵתָהּ בָנִים שְׂמֵעֵי-לִי וְהִקְשִׁיבוּ לְאֲמָרֵי-פִי:

268. Schökel, *Diccionario Bíblico...*, 497.

269. En 20,16 y 27,13 sigo a Kittel.

אֶל-יִשְׁשָׁכָר אֶל-דֶּרֶכֶיהָ לִבָּךְ אֶל-תַּתְּעַ בְּנִתִּיבוֹתֶיהָ: ²⁵
 כִּי-רַבִּים חַלְלִים הָפִילָה וְעַצְמִים כָּל-הָרִגְיָה: ²⁶
 דֶּרֶכִּי שְׂאוֹל בֵּיתָה יִרְדּוֹת אֶל-חֲדָרֵי-מוֹת: ²⁷

*Te guardará de la mujer ajena,
 de la extraña que halaga con sus palabras.
 Porque por la ventana de mi casa,
 mirando por entre la celosía
 vi entre los inmaduros
 y observé entre los jóvenes un muchacho falto de entendimiento.
 Pasaba por la calle, hacia su esquina
 y tomaba el camino de su casa.
 Al anochecer, a la tarde del día,
 en medio de la noche y de la oscuridad.
 Y he aquí que una mujer le sale al encuentro,
 con vestido de prostituta y disimulo de corazón.
 Ella, alborotadora y bullanguera,
 en su casa no paran sus pies.
 Unas veces está fuera; otras, por las calles;
 y acecha en todas las esquinas.
 Se agarró a él, lo besó
 y con descaro le dijo:
 “sacrificios de paz tenía que ofrecer
 y hoy he pagado mis votos.
 Por eso he salido a tu encuentro, en busca tuya
 y te he encontrado.
 He preparado mi cama con colchas;
 he tendido lino de Egipto;
 he perfumado mi cama con mirra,
 áloe y canela.
 Ven, sáciémonos de caricias hasta la mañana;
 deleitémonos en amores.
 Porque el marido no está en casa,
 marchó para un viaje largo.
 Cogió en la mano una bolsa de dinero;
 el día de la luna llena volverá a su casa”.
 Lo rindió con su mucha persuasión,
 con la suavidad de sus labios lo sedujo.
 Enseguida se va él detrás de ella
 como va el buey al matadero
 y como con grillete al castigo el loco.
 Hasta que una flecha le atraviesa el hígado,
 como pájaro que se apresura a la red
 y no sabe que su vida va en ello.
 Y ahora, hijos, escuchadme,
 prestad atención a los dichos de mi boca.
 No se aparte tu corazón tras sus caminos,
 ni te descarries por sus sendas,*

*porque a muchos ha hecho caer muertos
y son innumerables a los que ha matado.
Caminos del Šeol es su casa,
que penetran hasta las entrañas de la muerte.
(Pr 7,5-27)*

En el pasaje de Pr 7 la mujer que seduce al joven ingenuo le tienta diciéndole que está sola “Porque el marido no está en casa, marchó para un viaje largo; una bolsa de dinero cogió en su mano; el día de la luna llena volverá a su casa” (7,19-20). En 30,20 se la retrata como una desvergonzada que, “Come, se limpia la boca y dice: “no he hecho nada malo”. En Sir 26,9.12 se hace un retrato de la adúltera similar, donde también se juega con la misma simbología sexual: “A la adúltera se la conoce, en el descaro de la mirada y en sus pupilas. [...] Como viandante sediento abre su boca, y bebe de toda agua que encuentra, se ofrece a cualquier hombre, y a toda flecha abre su aljaba”. En Pr 5 se insta al joven discípulo a la fidelidad a la esposa propia. En este pasaje en el que se condena el adulterio resuena el empeño profético de la fidelidad a la alianza con YHWH²⁷⁰. En 2,17 se hace referencia al pacto divino que traiciona la אִשָּׁה זָרָה: “Que abandona al compañero de su juventud y olvida el pacto de su Dios”. Esta expresión remite a los profetas, especialmente a Oseas²⁷¹.

La mujer seductora

La mujer que despliega todas sus armas de seducción en Pr 7 para tentar al joven inexperto desarrolla en grado sumo el imaginario erótico que envuelve a doña Sabiduría y a la אִשָּׁה זָרָה²⁷². Se presenta como una mujer que acecha a su víctima y se viste llamativa y provocativamente (“con vestido de ramera”). Sus intenciones, sin embargo, no son limpias. Lo que ofrece no es amor (“con disimulo de corazón”); ofrece un mundo de sensualidad en el que se despiertan todos los sentidos: la fragancia de las especias y los perfumes (“mirra, áloe y canela”), el cuidado de la alcoba (“las colchas, el lino de Egipto”), las palabras zalameras (“lo rindió con su mucha persuasión; con la suavidad de sus labios lo sedujo”)...

Se ha hablado de esta mujer como de una extranjera devota de *Ishtar-Astarté* que ejercía la prostitución cúllica²⁷³ y tiene que cumplir sus votos relacionados con un rito de fertilidad; de una devota de la diosa del amor que se entrega a un forastero durante las fiestas cúllicas para pagar sus votos²⁷⁴; de una mujer israelita desesperada que había hecho un voto a YHWH y no tenía medio de pagarlo, si no era mediante la prostitución, ya que su marido estaba ausente de casa²⁷⁵ y hasta de una esposa israelita adúltera²⁷⁶. En opinión de Heijerman no era una mujer que no se adaptara a la sociedad, sino una mujer “flexible” que buscaba remediar, por un voto religioso, la situación de precariedad a la que la llevaba su falta de descendencia, que le habría llevado a ser aborrecida por el marido.

270. Cf. Barucq, *Proverbs...*, 71.

271. Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 104-109.

272. Yee, “‘I have Perfumed...’”, 66.

273. G. Boström, *Die Weisheit als Braut*, en *Proverbiastudien*, 1935, 108ss, citado en von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 14.

274. Karel Van der Toorn, “Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *JBL* 108, 2 (1989), 193-205.

275. Cf. Mieke Heijerman, “Who Would Blame Her? The ‘Strang’ Woman of Proverbs 7”, en A. Brenner, *The Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 100-9.

276. P. Humbert, “La ‘femme étrangère’ du livre des Proverbs”, *RES* 2 (1937), 49-64.

Es, en definitiva, más peligrosa que la prostituta, de la que se conocen sus propósitos: ganar la ración diaria de pan. La mujer seductora entraña más peligro porque actúa con disimulo y busca la perdición de los ingenuos e inmaduros.

Se han encontrado muchos paralelismos entre Pr 5-7 y el manuscrito de Qumrán 4Q184 (“Los engaños de la Mujer Malvada”) donde se mezclan las características de la אִשָּׁה זָרָה, especialmente la prostituta, y de Doña Locura de Proverbios. El texto de Qumrán, que se inspiró en Proverbios, rezuma una actitud negativa y hasta beligerante hacia las mujeres por parte de la comunidad que escribió y copió estos textos²⁷⁷. Pr 7, sin embargo, transparente una elegancia y encanto que choca con el manuscrito de Qumrán y su intención primera es, sobre todo, pedagógica²⁷⁸.

La mujer malvada

La אִשָּׁה רָע se presenta como sinónimo de la נְכַרְיָה en 6,24: “Para guardarte de la mujer perversa, de la suavidad de la lengua de la extraña”.

La prostituta

La prostituta era, en el Antiguo Oriente Próximo, la mujer que escapaba del control del varón y se posicionaba en la esfera pública, fuera del ámbito patriarcal de la casa-familia. Bird habla de la prostituta de aquellos tiempos como de un miembro de la sociedad tolerado aunque deshonroso. La prostituta es la “otra” mujer, consentida aunque estigmatizada, deseada pero excluida²⁷⁹. En Proverbios se opone al que anda con rameras al hombre sabio: “Hombre que ama la sabiduría, alegría a su padre y quien se junta con prostitutas perderá la fortuna” (29,3). En 6,26 se relaciona la ramera (זוֹנָה) con la casada adúltera (אִשָּׁה אִישׁ). La primera sólo pretende su sustento (“una hogaza de pan”) pero la segunda persigue la “vida preciosa”. En 23,27-28 se la identifica con la נְכַרְיָה y de ambas se dice que son como una fosa profunda (שׁוֹחָה עֲמֻקָּה), un pozo estrecho, como un ladrón que acecha y multiplica entre los hombres a los traidores.

La mujer antitipo

Englobo en este epígrafe las características de la mujer que se presenta como antitipo de la ideal retratada en el poema de 31,10-31. Es una mujer necia en la que su hermosura desluzce y desentona como una joya en el animal más despreciado del judaísmo: “Zarcillo de oro en hocico de puerco, mujer hermosa carente de seso” (11,22). Las leyes que prohíben comer carne de cerdo o incluso tocar su cadáver se encuentran en Lv 11,7-8 y Dt 14,8. El segundo libro de los Macabeos narra el martirio heroico de Eleazar (2 M 6,18-31) y de siete hermanos y su madre (2 M 7) que prefirieron morir antes que comer carne de cerdo traicionando las leyes de los antepasados: “A Eleazar, uno de los principales maestros de la

277. Eileen M. Schuller y Cecilia Wassen, “Women: Daily Life”, en L. Schiffman y J. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (vol. 2), Oxford University Press, New York 2000, 981-84.

278. Véase Scott C. Jones, “Wisdom’s pedagogy: a comparison of Proverbs 7 and 4Q184”, *Vetus Testamentum* 53 (2003), n°1, 65-80.

279. P. Bird, “The Harlot as Heroine. Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts”, *Semeia* 46 (1989), 120-121.

ley, de avanzada edad y aspecto venerable, querían obligarlo a comer carne de cerdo, abriéndole a la fuerza la boca. Pero él prefirió una muerte gloriosa a una vida infame: escupió la carne y afrontó voluntariamente el suplicio” (2 M 6,18-19); “Siete hermanos apresados junto con su madre fueron forzados por el rey a comer carne de cerdo prohibida por la ley, y fueron azotados con látigos y nervios de toro. Uno de ellos dijo en nombre de todos: ¿Qué quieres sacar de nosotros? Estamos dispuestos a morir antes de quebrantar las leyes patrias” (2 M 7,1-2).

Otra de sus comportamientos reprochables es que es escandalosa, bulliciosa, ruidosa e y no cumple las leyes de modestia de la época que confinaban a la mujer al recinto del hogar: “Ella es alborotadora y bullanguera; en su casa no paran sus pies. Unas veces está fuera; otras, por las calles y acecha en todas las esquinas” (Pr 7,12). Ya hablamos antes de la esposa peleona como el prototipo de la esposa que hace la vida imposible al marido: “Mejor es vivir en un rincón de la azotea que [con] mujer peleona [en] casa común” (21,9; cf. 21,19; 25,24). Una metáfora pintoresca aplicada a esta “mujer peleona” (אִשֶּׁת מְדִינִים) es la de la gotera molesta e incesante (19,13 y 27,15).

Tenemos, pues, a esta mujer retratada como un puerco, como gotera continua, mujer peleona, escandalosa, bulliciosa y callejera.

אִשֶּׁת־חַיִל (La mujer de valía)

31

- 10 אִשֶּׁת־חַיִל מִי יִמָּצֵא וְרָחֵק מִפְּנִינִים מִכְרָה:
- 11 בְּטַח בָּהּ לֵב בַּעֲלָהּ וְשָׁלָל לֹא יִחָסֵר:
- 12 גִּמְלָתָהּ טוֹב וְלֹא־רָע כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ:
- 13 דִּרְשָׁה צִמּוֹר וּפְשָׁתִים וְחָעַשׂ בְּחֶפֶץ כַּפִּיהָ:
- 14 הִיָּתָה כְּאִנִּיּוֹת סוֹחֵר מִמְּרָחֵק תָּבִיא לַחֲמָה:
- 15 וְתִקֵּם בְּעוֹד לַיְלָה וְתִתֵּן טָרֶף לְבֵיתָהּ וְחֵק לְנַעֲרֹתֶיהָ:
- 16 זִמְנָה שָׂדֶה וְתִקְחֶהּ מִפְּרֵי כַּפִּיהָ (נִטֵּעַ) [נִטְעָה] כָּרֶם:
- 17 חֲגִרָה בְּעוֹז מְתַנֶּה וְתֹאמֶץ זִרְעוֹתֶיהָ:
- 18 טָעָמָה כִּי־טוֹב סָחֲרָה לֹא־יִכְבֶּה (בְּלִיל) [בְּלִילָה] גִּרָה:
- 19 יָדֶיהָ שֹׁלְחָה בְּכִישׁוֹר וְכַפֵּיהָ תִּמְכּוּ פֶלֶךְ:
- 20 כַּפָּה פָּרְשָׁה לַעֲנִי וַיְדִיָּה שֹׁלְחָה לְאַבְיוֹן:
- 21 לֹא־תִירָא לְבֵיתָהּ מִשְׁלֹג כִּי כָל־בֵּיתָהּ לְבֶשׂ שָׁנִים:
- 22 מְרַבֵּדִים עֲשֵׂתָהּ־לָּהּ שֵׁשׁ וְאַרְגָּמָן לְבוּשָׁה:
- 23 נוֹדַע בְּשַׁעְרִים בַּעֲלָהּ בְּשִׁבְתּוֹ עַם־קִנֵּי־אַרְצָה:
- 24 סָדִין עֲשֵׂתָהּ וְתִמְכֹּר וְחֲגוֹר נָתַנָּה לְכִנְעָנִי:
- 25 עֲזוּהָדָר לְבוּשָׁה וְתִשְׁחֹק לַיּוֹם אַחֲרוֹן:
- 26 פִּיהָ פִּתְחָה בְּחִכְמָהּ וְתוֹרַת־חָסֵד עַל־לִשׁוֹנָהּ:
- 27 צוּפִיָּה הִלִּיכּוֹת בֵּיתָהּ וְלֶחֶם עֲצָלוֹת לֹא תֹאכֵל:
- 28 קָמוּ בָנֶיהָ וַיֹּאשְׁרוּהָ בַּעֲלָהּ וַיַּהֲלִלָהּ:

29 רְבוֹת בָּנוֹת עָשׂוּ חֵיל וְאֵת עֲלִית עַל-כָּלָנָה:
 30 שֶׁקֶר הַחֵן וְהַבֵּל הֵיפִי אִשָּׁה יִרְאֶת־יְהוָה הִיא תִתְהַלֵּל:
 31 תִּנּוּ־לָהּ מִפְּרֵי יָדֶיהָ וַיִּהְלֹוּהָ בְּשָׁעֲרַיִם מַעֲשֵׂיהָ:

Mujer de valía, ¿quién la encontrará?
 A distancia de las perlas su precio.
 Confía en ella el corazón de su marido
 y de ganancias no carecerá.
 Ella le proporciona bien y no mal
 todos los días de su vida.
 Se procura lana y lino
 y trabaja gustosamente con sus manos.
 Es como barco de mercader,
 de lejos trae su pan.
 Se levanta siendo todavía de noche
 y da de comer a su familia y la ración a sus criadas.
 Considera un campo y lo compra;
 del fruto de sus manos planta una viña.
 Ciñe con fuerza su cintura
 y esfuerza sus brazos.
 Comprueba que [va] bien su negocio
 y no se apaga durante la noche su lámpara.
 Sus manos aplica a la rueda
 y sus palmas sostienen el huso.
 Su palma tiende al pobre
 y sus manos extiende al necesitado.
 No teme por su familia a causa de la nieve
 porque toda su familia va vestida de grana.
 Cobertores se hace;
 de lino fino y púrpura es su vestido.
 Reconocido en las puertas es su esposo
 cuando se sienta con los ancianos del país.
 Hace tela de lino y la vende
 y cinturón[es] proporciona al mercader.
 Fuerza y honor, su vestimenta
 y sonríe al día venidero.
 Su boca abre con sabiduría
 y ley de bondad en su lengua.
 Considera la marcha de su casa
 y pan ocioso no come.
 Se levantan sus hijos y la llaman “bienaventurada”
 y su marido la alaba.
 Muchas hijas hicieron proezas
 pero tú las sobrepasas a todas.
 Engañosa es la gracia y vana la hermosura;
 la mujer que teme a YHWH, ésa será alabada.
 Dadle el fruto de sus manos
 y alábenla en las puertas sus obras.
 (Pr 31,10-31).

Este poema alfabético con el que se cierra el libro de Proverbios es datado por la mayoría de los autores, junto a Pr 1-9, en el periodo postexílico²⁸⁰, más específicamente la época persa²⁸¹. Los poemas acrósticos están atestiguados desde la *Teodicea Babilonia*²⁸² (ca. 1000 a. C.) hasta los documentos de Qumrán (11QPs^aSirach, 11QPs^aZion y el acróstico parcial 11QPs^a155) y en la literatura bíblica tenemos otros casos como los de Sal 9-10, Nah 1, del periodo monárquico y del exilio y del postexilio los textos de Lam 1-4 y Sal 119. En cuanto al contenido, Brown encuentra similitudes con un elogio de las mujeres que se encuentra en la *Instrucción de Ani*²⁸³.

El poema ha dado lugar a muchas lecturas y comentarios que giran en torno a dos interpretaciones extremas: la que hace de él un retrato de la mujer ideal, con más o menos fundamento histórico en las mujeres reales judías, y la que ve en el poema un símbolo de la Sabiduría²⁸⁴.

Hay detalles, como el del campo que compra la mujer por propia iniciativa, que llevaron a pensar a algunos autores, como E. Jacob²⁸⁵, que no podían corresponderse con las mujeres judías de la época. E. L. Lyons²⁸⁶, por el contrario, piensa que el retrato que ofrece este poema se correspondería con el estatus de la mujer en época premonárquica, cuando gozaba de una preponderancia social que disminuyó con la monarquía y retomó de nuevo en tiempos del postexilio. Yoder argumenta que las mujeres de alta posición en época persa podían ser dueñas de propiedades²⁸⁷. Parece ser, según los papiros de Elefantina, que en el s. V a. C. la mujer podía ser propietaria. Yoder centra su estudio en las realidades socioeconómicas de las mujeres del periodo persa que subyacen detrás del poema. Ella piensa, particularmente, que la “woman of substance” de Pr 31,10-31, como la denomina, es una figura compuesta que refleja las mujeres reales de influencia y posición de época persa²⁸⁸, además de ser un retrato de

-
280. Cf. Toy, *op. cit.*, xix-xxxi; Clifford, *Proverbs...*, 33-36; R. N. Whybray, *Proverbs. Based on the Revised Standard Version*, Marshall Pickering/Eerdmans, London/Grand Rapids, Mich. 1994, 17; Id., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT 168, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 157-165; Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 251; Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance...*, 18. Sin embargo el argumento no puede ser solamente lo elaborado de su composición literaria, como aducen algunos autores: A. Wolters, “*Sôpiyyâ* (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on *Sophia*”, JBL 104 (1985), 586-587; Oesterley, *The book of Proverbs...*, xxvi; F. Hitzig, *Die Sprüche...*, 334.
281. Christine Roy Yoder, “The Woman of Substance (אִשְׁת־חַיִל). A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31”, JBL 122, 3 (2003), 427-447, esp. 428.
282. ANET 438-440.
283. ANET 421b. Cf. R. Brown *et al.*, *Comentario Bíblico...*, 434.
284. Un buen resumen de las dos interpretaciones lo tenemos en Maurice Gilbert, “La donna forte di Proverbi 31, 10-31: ritratto o simbolo?”, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizioni, Redazione, Teologia*, Piemme 1999, 147-167. Otros estudios generales sobre este poema son: Tom R. Hawkins, “The Meaning and Function of Proverbs 31:10-31 in the Book of Proverbs”, Ph.D. Diss., Dallas Theological Seminary, 1995. Estudios de tipo lingüístico son: A. Wolters, “Proverbs XXXI 10-31 as Heroic Hymn. A Form-critical Analysis”, VT 38 (1988), 446-457; M. H. Lichtenstein, “Chiasm and Symmetry in Proverbs 31”, CBQ 44 (1982), 202-211.
285. E. Jacob, “Sagesse et alphabet. A propos de Proverbes 31.10-31”, en *Hommages à André Dujont-Sommer*, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, Paris 1971, 287-295.
286. E. L. Lyons, “A Note on Proverbs 31:10-31”, en K. G. Hoglund *et al.*, *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy*, JSOT Supplement Series 58, JSOT Press, Sheffield 1986, 237-245.
287. Yoder, “The Woman of Substance...”, 444-445.
288. Id., 429.

la mujer ideal, la más deseada para la audiencia masculina²⁸⁹. Gilbert²⁹⁰ ve en la primera cristiana Lidia, “vendedora de púrpura, de la ciudad de Tiatira” (Hch 16,14), que se hizo bautizar junto a toda su familia, e invitó a Pablo y a sus compañeros a hospedarse en su casa, un ejemplo de aquellas mujeres con independencia económica y libertad de acción. Segal habla de la transformación que experimentaron las mujeres en los siglos que rodean el cambio de era cuando afirma que “el status de las mujeres en la sociedad judía puede haber sido objeto de debate en los tormentosos siglos que han precedido y acompañado la aparición del Cristianismo. Las mujeres desempeñaron un papel de importancia en la vida pública durante los regímenes hasmoneo y herodiano... Las mujeres parecen haber ejercido control sobre la propiedad... Llegaron a impugnar la ley judía al ser las primeras en iniciar procedimientos de divorcio. Quizás podemos detectar una tendencia a la polarización en las actitudes de los judíos respecto a la mujer en aquel tiempo”²⁹¹. Algunos autores, como L. Alonso Schökel²⁹², ven este poema solamente “el cuadro de la mujer ideal” de la que el maestro hace un retrato para orientar a sus alumnos en la difícil elección de la mujer con la que desposarse y Whybray habló de él como de un “manual para futuros novios”²⁹³.

Ringgren²⁹⁴ fue de los primeros en pensar que la mujer de 31,10-21 representaba no sólo a la mujer ideal, perfecta ama de casa, sino que simbolizaba también a la Sabiduría, que en cada página del libro aparece como “oferta de sensatez”, en palabras de Schökel²⁹⁵, para acertar en la vida. Para otros autores²⁹⁶ el poema es sólo una alegoría y la mujer que se retrata en ella sería una figura de la Sabiduría personificada de caps. 1-9. No se trataría del retrato de una “supermujer” sino de la Sabiduría que, a lo largo de todo el libro se ha presentado en forma femenina. Como apuntó Barucq, esta mujer es una forma de la Sabiduría²⁹⁷ y la expresión “la mujer que teme al Señor” de 31,30, en el penúltimo versículo, no haría sino remitir al comienzo del libro, en 1,7, cuando se afirma que “el principio de la sabiduría es el temor del Señor”²⁹⁸. Según Hamonville²⁹⁹ este poema es un retrato donde la Sabiduría toma la figura de una ama de casa ejemplar.

Otros autores hablan de dos niveles de interpretación: el de la “mujer de valía” y el de la personificación de la Sabiduría o del Temor del Señor³⁰⁰. T. R. Hawkins³⁰¹, por ejemplo, piensa que es la suma de cuanto en el libro se ha dicho de positivo sobre la mujer y la esposa y, a la vez, es un “epítome de la Sabiduría”, un retrato convincente que el redactor o redactores finales han hecho de cómo vivir sabiamente.

289. *Id.*, 446.

290. Maurice Gilbert, “La donna forte di Proverbi 31, 10-31: ritratto o simbolo?”, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizioni, Redazione, Teologia*, Piemme 1999, 152.

291. J. B. Segal, “The Jewish Attitude Towards Women”, en *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), 135, citado en E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 162.

292. Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 524-526.

293. Whybray, *The Book of Proverbs...*, 184.

294. H. Ringgren, *Spüche Salomos*, ATD 16, Göttingen 1962, 121.

295. Luis Alonso Schökel, “Una oferta de sensatez - Ensayo sobre la literatura sapiencial”, en Luis Alonso Schökel y José Vilchez Líndez, *Sapienciales I: Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 17-37.

296. T. P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31”, *RB* 92 (1985), 25; Naphtali Gutstein, “Proverbs 31:10-31: the woman of valor as allegory”, *JBQ* Vol. 27, Nº 1, 1999, 36-39.

297. Barucq, *Proverbes...*, 231.

298. A. Barucq, “Proverbes (Livre des)”, en L. Pirot *et al.* (eds.), *SDB* 8, Letouzey & Ané, Paris 1972, cols. 1466-1468.

299. Hamonville, *op. cit.*, 337.

300. A. Lelièvre - A. Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19-31*, LD - Commentaires 4, Paris 1996, 361.

301. T. R. Hawkins, “The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31”, en *BSac* 153 (1996), 12-19.

Ya que se sitúa, a nivel redaccional, al final de Proverbios, podríamos considerarlo una recopilación del libro. Después de los avisos, consejos, advertencias y recriminaciones, las virtudes que el autor o autores de Proverbios quieren enmarcar como paradigmáticas se dibujan plásticamente en el retrato de esta mujer de valía, imagen o símbolo, muy probablemente, de la Sabiduría³⁰² o, por lo menos, del sabio. La relación de la אִשְׁת־חַיִל con la Sabiduría personificada en forma de mujer en los caps. 1-9, es innegable. Hay paralelos léxicos, como ya observó Yoder³⁰³, entre la אִשְׁת־חַיִל y la Sabiduría: סָחָר -“ganancia, negocio”- (3,14 y 31,18), מָצָא -“hallar, encontrar”- (1,28; 3,13; 8,17; 31,10); פְּנִינִים -“perlas”- (3,15 [Q]; 8,11; 31,10); בֵּית -“casa”- (9,1; 31,15.21.27); נַעֲרָה -“criadas”- (9,3; 31,15); לֶחֶם -“pan”- (9,5; 31,14); בָּטַח -“confianza, confiar”- (1,33; 31,11); שְׁעָרִים -“puertas”- (1,21; 8,3; 31,23.31); יָד -“mano”- (1,24; 31,19.20.31); פֶּרִי -“fruto”- (8,19; 31,16.31); שָׁחַק -“reírse”- (1,26; 8,30; 31,25); רָע -“mal”- (8,13; 31,12) y אָשַׁר -en pi. “felicitar”- (3,18; 31,28). También se dan conexiones temáticas: la fuerza (8,14; 31,17.25), el rol de la enseñanza (1,23-25; 8,6-9; 14,32-34; 31,26) y las referencias al “temor de YHWH” (1,29-30; 8,13; 31,30). Las dos mujeres alcanzan riquezas y buena reputación para sus compañeros (3,4.16; 8,18.21; 31,11.23), son motivo para ellos de honor (3,16; 4,8; 31,25) y cuidan de aquellos que están a su cargo (1,33; 4,6; 31,15.21.27)³⁰⁴. La mujer de valía es un retrato de la Mujer Sabia y de lo que ella logra para los que se acercan a su casa como discípulos y amigos, como dijo Clifford³⁰⁵.

He traducido la expresión אִשְׁת־חַיִל, con la que comienza el poema, como “mujer de valía” porque me parece que puede aunar, a un tiempo, los diversos valores semánticos del sustantivo חַיִל: “fuerza, poder, cualidades, riqueza, vigor, energía”. Este sustantivo se utiliza en la Biblia frecuentemente en contextos militares donde suele funcionar como aposición de guerreros (varones) y ejércitos. Así en Jc 3,29 se califica a los moabitas de “hombres fuertes y valientes” (כָּל־שִׁמְן וְכָל־אֵשׁ חַיִל) y en Jc 11,1 se dice de Jefté que era un “guerrero valiente” (גִּבּוֹר חַיִל). Aplicado a mujeres sólo tenemos tres casos: Rut 3,11; Pr 12,4 y 31,10. En el pasaje de Rut Booz le dice: “todo el pueblo sabe que eres אִשְׁת־חַיִל”. Al igual que la mujer de Pr 31 también Rut es ejemplo de mujer leal, fiel, valiente y de recursos. Cuando se dice que “Muchas hijas hicieron proezas (עָשׂוּ חַיִל) pero tú las sobrepasas a todas” se hace referencia a otras mujeres חַיִל como las matriarcas del Génesis, ejemplares administradoras y ama de casa; grandes heroínas como Jael, que demostraron su valentía frente al enemigo; o Esther, mujer de altísima posición y riquezas -reina-; Abigail, modelo de esposa consejera³⁰⁶, y muchas otras. La de Pr 31,10-31 es el ejemplo paradigmático de las demás mujeres que aparecen en la literatura bíblica y de las mujeres anónimas del pueblo de Israel. Estas mujeres חַיִל son, desde luego, “coronas para sus maridos” (12,4) y constructoras sabias de su hogar (24,3-4)³⁰⁷ y producen la admiración y la alabanza de su marido y sus hijos (31,28) ya que no son fáciles de encontrar (31,10a) y su valía excede a la de las perlas (31,10b). En el versículo final (“Que sus obras la alaben en las puertas” -31,31-) se recoge de algún modo todo el poema, que describe su valía no sólo en términos de productividad económica, sino también en el sentido de fuerza moral, emocional y de capacidades intelectuales³⁰⁸: “Fuerza y honor, su vestimenta” (25); “su boca abre con sabiduría y ley de bondad en su lengua” (26); “se levantan sus hijos y la llaman

302. En línea con la opinión de Ringgren, E. Jacob, Camp, etc.

303. Yoder, “The Woman of Substance...”, 446.

304. Cf. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance...*, 115-118; J.-N. Aletti, “Sédution et parole...”.

305. Clifford, *Proverbs*, 274.

306. Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 89.

307. Véase T. P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31” *RB* 92 (1985), 25-46.

308. Camp, *Wisdom and the Feminine...*, 91.

“bienaventurada” y su marido la alaba” (28); “engañosa es la gracia y vana la hermosura; la mujer que teme a YHWH (o la mujer inteligente), ésa será alabada”. La traducción de LXX del v. 30 subraya la sabiduría de esta mujer: “la mujer inteligente es bendecida” (γυνὴ συνειτὴ εὐλογεῖται). Proverbios elogia a la “mujer de valía” por encima de las demás mujeres de manera similar a como el Cantar de los Cantares lo hace con la Sulamita: “Única es mi paloma, mi perfecta. Ella, la única de su madre, la preferida de la que la engendró. Las doncellas que la ven la felicitan, reinas y concubinas la elogian: “¿Quién es ésta que surge cual la aurora, bella como la luna, refulgente como el sol, imponente como batallones?” (Ct 6,9-10). “Se levantan sus hijos y la llaman “bienaventurada” y su marido le alaba. Muchas hijas realizaron hazañas, pero tú las sobrepasas a todas” (Pr 31,28-29).

Aunque el tono general del poema es “arreligioso”, el verso 30, cuyo texto hebreo es discutido, revela que la “mujer de valía” tiene un fuerte carácter religioso/moral porque teme a YHWH: אִשָּׁה יִרְאַת־יְהוָה. La traducción de LXX presenta aquí un doblete: “Falsas las complacencias y vana la hermosura de mujer; pero *mujer inteligente* es bendecida, ¡que el *temor de YHWH* ella misma alabe!”. Este “temor de YHWH” de 31,30 pudiera ser, como piensa Toy, una glosa posterior de un escriba que pensó que un poema que describe las cualidades de la mujer ideal no podía pasar por alto su piedad³⁰⁹. Wolters ha hablado de וִיחַלְלוּהָ del v. 31 (“que la alaben”) como de una “reminiscencia fonológica” de la conocida frase יְחַלְלוּהָ (“alabad a YHWH”) lo que podría indicar la naturaleza de esta perícopa³¹⁰. En su redacción actual, esta alusión al “temor de YHWH” sirve para formar una inclusión con el principio del libro, concretamente 1,7, cuando se afirma que “el temor de YHWH es el principio de la experiencia”.

Para Wilbanks³¹¹ el poema tiene una estructura quiástica con cinco estrofas: la primera, de los vs. 10-12; la segunda, del 13-20; la tercera, del 21-25; la cuarta, del 26-27 y la quinta, del 28-31. El marido se destaca significativamente en las estrofas 1ª, 3ª y 5ª (vs. 11, 23 y 28). En su opinión, el *leitmotif* del poema acróstico es el v. 12 -y no el v. 10³¹²-, en el que se dice que ella “le proporciona bien y no mal todos los días de su vida”. Aunque la “mujer de valía” sea la protagonista, el lector entiende que ella es una gran bendición a su marido y, de alguna manera, el propósito del poema sería persuadir al lector de procurarse tal mujer para ganarse las bendiciones que ella proporciona a los que se le asocian. Ante semejante ama de casa, esposa y madre, sería uno demasiado tonto o falto de sabiduría como para no desposarse con ella. Paradójicamente su esposo es denominado בַּעַל (31,11.23.28) y no אִישׁ, indicativo de la relación esposo-esposa que subyace bajo el poema y de la intencionalidad que refleja: el esposo se describe como el “dueño” y “poseedor” de los beneficios que aporta esta mujer en todos los órdenes de la existencia. Este marido protagoniza un curioso final: el de la traducción de LXX:

תָּנוּ-לָהּ מִפְּרֵי יְדֶיהָ וַיְהִלְלוּהָ בַּשְּׁעָרִים מַעֲשֶׂיהָ:TM
Dadle el fruto de sus manos y alábenla en las puertas sus obras.

LXX δότε αὐτῇ ἀπὸ καρπῶν χειρῶν αὐτῆς καὶ αἰνεῖσθω ἐν πύλαις ὁ ἀνὴρ αὐτῆς
Dadle de los frutos de sus manos y que sea alabado en las puertas su marido.

309. Cf. Toy, *op. cit.*, 549.

310. A. Wolters, “*Sôpîyyâ...*”, 579.

311. Pete F. Wilbanks, “The Persuasion of Form: A Rhetorical Analysis of Pr. 31:10-31”, *Evangelical Theological Society Southeast Regional Meeting*, Toccoa Falls, GA, Marzo 2001.

312. Como afirma, entre otros, Meinhold, *Die Sprüche...*, vol. 2, 521.

Vulg. Date ei de fructu manuum suarum et laudent eam in portis opera eius
Dadle del fruto de sus manos y que le alaben en las puertas sus obras.

Tanto TM, como Áquila y Símaco coinciden: “alábenla sus obras en las puertas”. ¿Por qué LXX introduce aquí la figura del marido? Pudiera ser una alusión intencionada del traductor de LXX, tan amigo de ecos y enlaces entre versículos cercanos, al marido que aparece en los vs. 11, 23 y 28. Otra explicación para este versículo, final del poema alfabético y final del libro, sería interpretar a este esposo a la manera de una firma de Salomón, esposo de la Sabiduría. Así lo identificó el autor del libro de la Sabiduría en Sab 8,9ss³¹³: “Por eso decidí hacerla mi compañera, sabiendo que sería mi consejera en la dicha, y mi consuelo en las penas e inquietudes. Por ella alcanzaré gloria entre la gente, y honor ante los ancianos, aunque sea joven”.

Conclusiones

Por el libro de Proverbios desfilan distintas mujeres que se pueden englobar en dos mujeres-tipo antagónicas: la Sabiduría y la אִשָּׁה זָרָה. A la primera se pueden adherir la esposa, la madre, la amante, la אִשָּׁת-חַיִּל, etc.; la segunda abarca también a la אִשָּׁת כְּסִילוֹת, la נִכְרִיָּה, la זִוְנָה y la אִשָּׁת אִישׁ y la אִשָּׁת רָע. Se trata de un rico imaginario femenino, el más completo de ningún libro de la Biblia del judaísmo, polarizado positivamente en la Sabiduría y de manera negativa en la אִשָּׁה זָרָה, dos figuras que recibieron influencias de fuera y de la propia literatura bíblica. Especialmente cabe recordar los puntos de contacto entre la Sabiduría personificada y las diosas del Antiguo Cercano Oriente *Ishtar*, *Maât*, *Isis*, y *Astarté*, aunque este imaginario de alguna manera está transformado³¹⁴. También hay que destacar las influencias que recibió, en su forma final como libro canónico de época postexílica, de la rica tradición literaria bíblica, sin olvidar el entorno cultural, social y teológico de Israel que refleja.

3.2 La Septuaginta

3.2.1 La cultura helenística

En la traducción griega se refleja una impregnación profunda de la cultura griega del traductor, no sólo a través de su lengua y de sus incursiones poéticas sino también en sus referencias literarias. Algunos detalles son reveladores, así mismo, de elementos característicos y propios de la cultura helenística.

313. Hamonville, *op. cit.*, 342.

314. V. Camp, *Wisdom and the feminine...*, 283.

A. La oratoria del ágora (la *parresía*)

Pr 1,20

חֲכָמָה בְּחוּץ תִּרְנָה בְּרַחֲבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: TM

La sabiduría afuera pregona, en las calles alza su voz.

^{LXX} σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται ἐν δὲ πλατείαις παρρησίαν ἄγει

La sabiduría en las puertas canta himnos, en las plazas se expresa con franqueza.

En este proverbio encontramos dos términos cargados de resonancias clásicas: ὑμνέω (“cantar himnos”) y παρρησία (“franqueza, osadía al hablar”). En la literatura judía y cristiana ὑμνέω se predica normalmente de Dios aunque los escritores helenistas lo construían con objeto de persona³¹⁵. Donde TM dice que la sabiduría “da su voz”, LXX especifica que “se expresa con franqueza” (παρρησίαν). En el vers. 21b TM dice así:

בַּפֶּתַח שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָה תֹאמַר: TM

En las entradas de las puertas de la ciudad pronuncia sus dichos.

Por su parte, LXX dice en una lectura doble:

^{LXX} ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαρροῦσα λέγει

En las puertas de los gobernadores se sienta, en las puertas de la ciudad, habla osada.

παρρησία tiene 43 ocurrencias en la Escritura: 12 en el AT y 31 en en NT. De ellas, tres se encuentran en Proverbios: en 1,20; 10,10 y 13,5. La *parresía* es un término importante dentro del pensamiento político³¹⁶.

Pr 10,10

קִרְץ עֵין יִתֵּן עֲצָבָה וְאֵוִיל שְׁפָתַיִם יִלְבֹּשׁ: TM

Quien guiña el ojo produce dolor y el insensato de labios perecerá.

^{LXX} ὁ ἐννεύων ὀφθαλμοῖς μετὰ δόλου συνάγει ἀνδράσι λύπας ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ

Quien hace guiños con los ojos con astucia acarrea sufrimientos a los hombres, pero quien corrige abiertamente construye la paz.

Pr 13,5

דְּבַר-שֶׁקֶר יִשְׁנָא צַדִּיק וְרָשָׁע יִבְאִישׁ וַיַּחְפִּיר: TM

La palabra mentirosa aborrece el justo, pero el malvado cubre de confusión y vergüenza.

315. Harm W. Holander, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, SVTP 6, Brill, Leiden 1981, 72.

316. K. J. Dover, “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”, *Talanta* 7, 24-54.

LXX λόγον ἄδικον μισεῖ δίκαιος ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἔξει παρρησίαν
La palabra injusta el justo la detesta pero el impío se avergüenza y no tendrá franqueza.

El verbo παρρησιάζομαι tiene diez ocurrencias en la literatura bíblica, una de ellas también en Proverbios (20,9):

מִי־יֹאמַר זְכוּתִי לְבִי טָהוֹרִתִּי מִחַטָּאתַיTM
¿Quién podrá decir: “he purificado mi corazón, estoy limpio de mi pecado”?

LXX τίς καυχῆσεται ἀγνήν ἔχειν τὴν καρδίαν ἢ τίς παρρησιάζεται καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν
¿Quién se ufanará de tener puro el corazón? ¿O quién osará decir que está limpio de pecados?

La palabra παρρησία la utiliza por primera vez en la literatura griega Eurípides y después de él recorre todo el mundo literario griego de la Antigüedad desde finales del siglo V a.C. ¿Con qué personaje/-es se puede estar comparando a la sabiduría? ¿Quizás con un héroe o heroína de la tragedia griega? ¿Con un orador en medio del ágora? ¿O tal vez con un filósofo?

En las tragedias de Eurípides la *parresía* es la valentía con la que habla Electra³¹⁷, la libertad de expresión con la que al mensajero le gustaría dirigirse a Penteo³¹⁸, el derecho propio de los atenienses que Ión desearía para su madre³¹⁹.

Quintiliano incluye la *parresía* entre las *figurae orationis* sólo cuando bajo su aparente libertad subyace, cosa frecuente dice él, la adulación³²⁰. Y se pregunta: “¿Qué cosa menos figurada que la libertad?”. La *parresía* verdadera es el discurso libre, franco, honesto, sin otra pretensión que la de transmitir una verdad y llevarla sin más artificios ni demagogias, a su auditorio.

En el terreno de la política Foucault habla de la importancia de la *parresía* en la democracia ateniense, ya que sin ella no existiría una plena ciudadanía: “La democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución (*politeia*) en la que la gente gozaba de *demokratia*, *isegoría* (igual derecho a hablar), *isonomía* (la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y *parresía*”³²¹. Para Linari en la vida democrática de la Antigua Grecia, la *parresía* era “un ejercicio que permitía al ciudadano común asentir o disentir en asuntos de público interés, en virtud de otro ejercicio, la *isonomía*”³²². Ya decía

317. Eurípides, *El*, 1049: λέγ', εἴ τι χρήξεις, κἀντίθες παρρησίᾳ;
1055-56: μέμνησο, μήτερ, οὓς ἔλεξας ὑστάτους
λόγους, διδοῦσα πρὸς σέ μοι παρρησίαν.

318. Id., *Ba.*, 668-9: θέλω δ' ἀκούσαι, πότερά σοι παρρησίᾳ
φράσω τὰ κείμενα ἢ λόγον στείλωμεθα·

319. Id., *Ion*, 672-5: ὥς μοι γένηται μητρόθεν παρρησία.
καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέσῃ ξένος,
κἂν τοῖς λόγοισιν ἀστὸς ᾗ, τό γε στόμα
δοῦλον πέπαται κοῦκ ἔχει παρρησίαν.

320. Quintiliano, *Inst.*, IX, 2, 27: *Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Cornificius licentiam vocat, Graeci παρρησία. Quid enim minus figuratum quam vera libertas? Sed frequenter sub hac facie latet adulatio.*

321. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, 47.

322. Hernando María Linari, “Parresia y silencio: Dimensión interior y exterior en la pasión del hombre parresiastés”, *Signos universitarios virtual*, año III, nº 5.

Eurípides, por boca de Polinices, que lo más duro para el desterrado (el que está fuera del sistema democrático griego) era estar privado de libertad de palabra³²³. Una libertad de expresión que hacía sentirse libres a los habitantes de la gloriosa Atenas:

[...] ἄλλ' ἐλεύθεροι
παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν
κλεινῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὐνεκ' εὐκλειῆς³²⁴.

La *parresía* fue un concepto importante para las escuelas helenísticas, en especial para los cínicos³²⁵, que pensaban que la verdad había que proclamarla no sólo de palabra sino, sobre todo, con la existencia entera, haciéndola visible en el comportamiento, en la vestimenta y hasta en los gestos.

B. La urbanidad de la polis

Una traducción hecha por y para urbanitas

En ProvLXX la terminología agrícola desaparece en ocasiones: “In a significant number of instances the verses that are replete with agricultural terminology show none whatsoever in the Septuagint. This indicates that the translators were either Greeks who were far distanced from the agricultural world of their ancestors, or were Jews who were either not familiar with the Greek terms or did not shown an inclination towards agricultural terminology”³²⁶. Esto puede sugerir, en mi opinión, un traductor y unos destinatarios que no estaban demasiado familiarizados con las labores del campo y reforzaría la hipótesis de Alejandría como lugar de redacción³²⁷.

En 3,9 TM habla de la ofrenda de las primicias; en la versión griega se traduce por “ofrecer los frutos de justicia”, culto más accesible para los judíos de la diáspora (cf. el estudio de este pasaje en el apartado “La idiosincrasia de sus costumbre”). En 24,27 el traductor griego parece no haber comprendido bien el proverbio hebreo: “Dispón fuera tu faena, prepárala en el campo y después podrás edificar tu casa” (מְלֹאכְתְּךָ וְעִתְּךָ בַּשָּׂדֶה לְךָ אַחֵר וּבְנִיתָ בֵּיתְךָ) (הָכֵן בַּחוּץ (הָכֵן בְּחוּץ) trasladándolo por “Dispón para la partida tus asuntos y prepárate para el campo; ve detrás de mí y reconstruirás tu casa” (LXX ἐτοίμαζε εἰς τὴν ἔξοδον τὰ ἔργα σου καὶ παρασκευάζου εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ πορεύου κατόπισθέν μου καὶ ἀνοικοδομήσεις τὸν οἶκόν σου). Aun contando con la lectura de אַחֵר לְךָ como “ve detrás de mí” provocada por distinta vocalización y división de esticos, el traductor de LXX no ha comprendido bien la temática agrícola del proverbio. También en 25,13 el traductor, con su desafortunada precisión, se refleja y retrata como perfecto urbanitas: “Como frescor de nieve en día de siega, el mensajero fiel para quienes le envían, pues el alma de sus señores refresca” (צִיר נֶאֱמָן לְשִׁלְחָיו וְנֹפֶשׁ אֲדֹנָיו יִשִּׁיב) (כְּצִנַּת־שֶׁלֶג בְּיוֹם קְצִיר). La Septuaginta dice: “Como caída de nieve en la siega es útil frente al calor [...]” (ὥσπερ ἔξοδος χιόνος ἐν ἀμῆτῳ κατὰ καὶμα ὠφελεῖ [...]). La nevada en época estival es

323. Eurípides, *Ph.*, 391:{Po.} ἐν μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει παρρησίαν.

324. Id., *Hipp.*, 421-3.

325. Véase M. Foucault, *op. cit.* Sobre este tema, C. García Gual, *La secta del perro. Diógenes Laertio. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid 1987.

326. E. Nathan Manning, *op. cit.*, 99.

327. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 25.

del todo improbable tanto en Palestina como en Egipto. La precisión del griego hace inverosímil el proverbio ya que, en cualquier caso, no sólo no es útil, sino perjudicial para la cosecha. De hecho en 26,1, mientras que TM dice que no son buenas ni convenientes la nieve en el verano ni la lluvia durante la cosecha, el griego habla de su rareza. En 27,16 la Septuaginta califica al viento del norte (Bóreas) de seco (βορέας σκληρὸς ἄνεμος), en contradicción con 25,23 donde había dicho, traduciendo fielmente el hebreo que “el viento del norte (Bóreas) suscita las nubes” (ἄνεμος βορέας ἐξεγείρει νέφη). Véase el estudio de este proverbio en 4.3.1 a. Otro detalle que apunta a la vida diaria de la ciudad es una adición de Pr 23,20: TM: *No estés con los bebedores de vino, con los que se atracan de carne* / LXX: *No seas bebedor ni prolongues el tiempo en banquetes de carne ni en compras en el mercado* (ἀγορασμοῖς). ἀγορασμός es una palabra con sólo siete ocurrencias en LXX y significa “compra hecha en el ágora”, lugar de mercado, reunión y administración de justicia en las polis griegas.

La importancia del civismo

En algunos de los pasajes que siguen a continuación la Septuaginta traduce רֵעַ (“prójimo”) por πολίτης (“ciudadano”), traducción que también se encuentra en el Jeremías más tardío. Normalmente lo hace por φίλος (“amigo”). Así lo vemos en 25,8 (ὁ σὸς φίλος traduce a רֵעַ); también en 3,29 con construcción clásica semejante; 12,26; 17,17; 25,17-18; 26,19. En 27,17 se traslada por “compañero” (ἐταίρου), más cercano semánticamente a la palabra hebrea. La introducción del concepto de “ciudadano” refuerza la hipótesis de Alejandría como lugar de redacción, ya apuntado por Thackeray³²⁸.

Pr 6,14:

תְּהַפְּכוֹתַי בְּלִבִּי חֲרָשׁ רָע בְּכָל־עֵת (מְדַנִּים) [מְדַיִּנִּים] יִשְׁלַח: TM
Hay perversidades en su corazón; pensando el mal en todo tiempo; provocando discordias.

LXX διεστραμμένη δὲ καρδίᾳ τεκταίνεται κακὰ ἐν παντὶ καιρῷ ὁ τοιοῦτος ταραχὰς συνίστησιν πόλει
En [su] corazón pervertido planea la maldad en toda ocasión; tal persona causa problemas en la ciudad.

En la traducción de la Septuaginta observamos una adición que no tiene correspondencia en el texto hebreo: πόλει (“en la ciudad”). Es una puntualización propia de LXX.

Pr 11,9:

בִּפֶּה בֹּחַ יִשְׁחַת רַעְהוּ וּבִרְעָת צְדִיקִים יִחְלְצוּ: TM
Con la boca el impío arruina a su prójimo, pero con la sabiduría se libran los justos

LXX ἐν στόματι ἁσεβῶν παγὶς πολίταις αἰσθησις δὲ δικαίων εὐοδός
En la boca de los impíos hay una trampa para los ciudadanos, pero la comprensión de los justos es un camino fácil.

328. Thackeray, “The Poetry...”, 65.

En el primer hemistiquio se compara la demagogia practicada por los impíos en los asuntos “políticos” con una trampa para los ciudadanos. En TM en el lugar correspondiente a “ciudadanos” (πολίταις) encontramos “prójimo”, “persona cercana” (רֵעַ). En el segundo hemistiquio, en lugar de “sabiduría” (דַּעַת), LXX traduce por “comprensión”, “discernimiento” (αἴσθησις).

En LXX πολίτης aparece un total de 17 veces, la mayoría en libros del grupo que Hamonville denomina “helenísticos”³²⁹: 9 ocurrencias en 2 M; 1 en 3 M; 3 en Pr; 1 en Gn; 2 en Jer y 1 en Zac. En los otros dos casos de Proverbios (al igual que en los de Jer 36,23 y 38,34) traduce también al hebreo רֵעַ.

Pr 11,12:

בִּזְלִירְעָהוּ חֶסֶד לֹב וְאִישׁ תְּבוּנוֹת יִחְרִישׁ: TM

Quien menosprecia a su prójimo carece de entendimiento, pero el hombre de inteligencia guarda silencio.

^{LXX} μυκτηρίζει πολίτας ἐνδεῆς φρενῶν ἀνὴρ δὲ φρόνιμος ἡσυχίαν ἄγει

Se burla de los ciudadanos el falto de entendimiento, pero el hombre sensato guarda silencio.

Proverbio parecido al anterior; en este caso, el objeto del reproche del traductor griego es la burla hacia los conciudadanos, que le parece propia de personas sin entendimiento.

Pr 24,28:

אַל־תְּהִי עֵד־חֲנָם בְּרֵעֶךָ וְהַפְתִּיתָ בְּשִׁפְתֶּיךָ: TM

No seas testigo sin motivo contra tu prójimo, ni le engañes con tus labios.

^{LXX} μὴ ἴσθι ψευδὴς μάρτυς ἐπὶ σὸν πολίτην μηδὲ πλατύνου σοῖς χεῖλεσιν

No seas testigo falso contra tu conciudadano, ni abras en exceso tus labios.

Digno de mención es también el caso de la traducción de חֲנָם (“sin motivo”) por ψευδής (“falso”). En 6,19 y 14,5 la traducción de ψευδὴς μάρτυς es correcta traducción del hebreo עֵד שֶׁקֶר. En 14,25, igualmente, ἐκαίει ψεύδη δόλιος (“enciende mentiras el mentiroso”) corresponde fielmente a יָפֵחַ כְּזָבִים מְרָמָה. Como apuntan varios autores, en 24,28 el traductor tuvo en mente, posiblemente, la interpretación que hace de la misma palabra el Midrás Rabbah (Dt 3,12) en el sentido de “falso”. Tov habla de la exégesis previa del noveno mandamiento de Dt 5,20 donde se traduce de la misma manera: οὐ ψευδομαρτυρήσει. Traduciendo “prójimo” (רֵעַ) por “ciudadano” (πολίτης), LXX amplía los deberes de defensa y protección mutua al ámbito de la ciudad. La condición de *Politai* de la que gozaban los judíos alejandrinos comportaba la igualdad en la comunidad así como la participación en los asuntos comunes. Para la mentalidad judía es crucial el concepto de “prójimo” (רֵעַ). Para el pensamiento griego, la *polis* es una entidad tan importante como lo pudiera ser la familia, el οἶκος.

329. Es decir: Job, Sirácida, Sabiduría, Esther, 2, 3 y 4 Macabeos. Son libros que, sin formar un grupo realmentne homogéneo, presentan características comunes. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 78-79.

A pesar de la existencia anterior de ciudades, el concepto de *polis* es original de la civilización griega. Fue a partir del s. VIII a. C. cuando, debido al sinecismo que tuvo lugar en la Antigua Grecia por el que las poblaciones aisladas comenzaron a unificarse en ciudades-estado, nació el concepto de *polis*. En un principio designaba el recinto amurallado en el que residía el *basileus*; más tarde pasó a significar la actividad que se realizaba en el ágora, el ámbito público, lugar de intercambio de palabra y mercancía (auditorio y mercado). La *polis* era el espacio donde los *politai* se relacionaban en igualdad. Aristóteles definió a la persona como “animal político” (πολιτικὸν ζῶον³³⁰). Esta condición “política” le viene al ser humano por naturaleza, ya que está dotado, a diferencia del resto de animales, del *logos*, de la palabra³³¹. El *polites* era la persona integrante de la ciudad. Fue Clístenes el que dio protagonismo a los ciudadanos cuando en el año 507 reorganizó al pueblo agrupándolos en *demos*, barrios convertidos en circunscripciones. La mayoría de las magistraturas (excepto el cargo de estratega, que era electivo), se asignaba por sorteo entre los ciudadanos que, debido a este sistema rotatorio, ocupaban varias magistraturas en el transcurso de su vida. El *polites* en la sociedad griega era el ciudadano de pleno derecho de la *polis*, el miembro activo de su vida política (quedaban excluidos los esclavos y metecos). La ciudadanía³³² era un privilegio que se recibía por nacimiento o por concesión. Por nacimiento heredaban la ciudadanía los hijos de padre y madre legalmente casados pertenecientes a la misma *polis*, aunque esto cambió con el tiempo y las legislaciones, como veremos más adelante. También se podía conceder de forma individual o colectiva. Para un hombre griego la ciudadanía conllevaba siempre la participación en los asuntos públicos. Era un concepto que abarcaba la vida entera, que penetraba todos los ámbitos de la existencia, incluso el deporte, el arte y la religión. Los festivales religiosos, los juegos, las creaciones artísticas que surgen después en honor de los vencedores... todo ello tiene un marcado carácter social. Porque la ciudad griega era el espacio de la vida en común, donde se aunaban religión y política, culto y diálogo, comercio y administración de justicia. Así convivían armónicamente los templos y los edificios de la Asamblea y del Consejo, los Tribunales, el Areópago y el Teatro.

C. Las instituciones públicas

Ciudadanos

Aunque los judíos socialmente se situaban por encima de la población egipcia nativa, no tenían la condición de ciudadanos griegos. Tampoco lo pretendían, ya que ello hubiera supuesto una disolución de su identidad judía. Por tener la categoría de *Politai* disfrutaban de derechos civiles y de la protección de las leyes. No está atestiguado que formaran un *politeuma*. Se regían por sus propias leyes y por un Consejo de Ancianos.

330. Aristóteles, *Pol.*, 1253a, 2-3: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.

331. *Id.*, líneas 9-10: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων.

332. R. Lane Fox, *The classical world: an epic history from Homer to Hadrian*, Allen Lane, London 2005, 144, 156; *Diccionario del Mundo Clásico*, I, bajo la dirección del Rvdo. P. Ignacio Errandonea, I, Labor, Madrid 1954, 400-401.

Pr 3,32: el *Synedrion*

כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה נְלוֹז וְאֶת־יִשְׁרָיִם סוּדוֹ: TM

Porque abominación de YHWH es el perverso y con los rectos su íntima comunión.

^{LXX} ἀκάθαρτος γὰρ ἔναντι κυρίου πᾶς παράνομος ἐν δὲ δικαίοις οὐ συνεδριάζει

Porque impuro delante del Señor todo criminal y no se sienta en consejo con los justos.

Aunque סוּד tiene entre sus acepciones la de “consejo, deliberación, reunión”³³³, como en Gn 49,6 (traducido por βουλή: “decisión, consejo”), Jer 23,18 (en LXX ὑπόστημα: campamento), Jr 23,22, (ὑπόστασις: íntima unión), etc., en este proverbio, como en otros pasajes de la Escritura, significa “confianza, intimidad”. Sin embargo LXX ha introducido aquí el concepto de “consejo de ciudadanos” mediante el verbo συνεδριάζω. Se trata de un *hapax legomenon*³³⁴, creación del traductor griego de Proverbios, similar en su significado al clásico συνεδρεύω.

También en Pr 11,13 aparece en la traducción griega, de la misma raíz, el sustantivo συνέδριον:

הוֹלֵךְ רָכִיל מִגִּלְהָ-סוּד וְנֶאֱמַן־רֹיחַ מִכֶּסֶּה דְבָר: TM

El que es chismoso divulga secretos, pero el fiel de espíritu cubre el asunto.

^{LXX} ἀνὴρ δίγλωσσος ἀποκαλύπτει βουλὰς ἐν συνεδρίῳ πιστὸς δὲ πνοῇ κρύπτει πράγματα

El hombre de lengua biperina revela las decisiones en la asamblea, pero el fiel en el espíritu oculta las cosas.

En total, συνέδριον tiene once ocurrencias en la Biblia judía, siete de ellas en Proverbios: Jer 15,17; Sal 25(26),4; Pr 11,13; 15,22; 22,10; 24,8; 26,26; 27,22; 31,23; Jud 11,9; 2 M 14,5. El sintagma visto en el ejemplo anterior, ἐν συνεδρίῳ, tiene cinco ocurrencias: la de 11,13 y las de Pr 22,10; 27,22, 31,23 y Jer 15,17 (en este último caso, con el significado de “sentarse en compañía de”³³⁵). También en SalSl 4,1³³⁶, donde se habla de sentarse en la asamblea de los santos. Sólo en Pr 26,26 tiene correspondencia con el texto hebreo: ἐν συνεδρίοις traduce a לְקָהָל.

En Pr 22,10 LXX dice esto del burlador, traducido como “peste”:

גָּרַשׁ לֵץ וַיִּצָּא מִדּוֹן וַיִּשְׁבֹּת דִּין וְקָלוֹן: TM

Expulsa al burlador y se irá la discordia y cesará el pleito y la afrenta.

^{LXX} ἔκβαλε ἐκ συνεδρίου λοιμόν καὶ συνεξελεύσεται αὐτῷ νεῖκος ὅταν γὰρ καθίσῃ ἐν συνεδρίῳ πάντας ἀτιμάζει

Expulsa de la asamblea la peste y se irá con ella la querella, porque cuando se sienta en medio de la asamblea, deshonra a todos.

333. Luis Alonso Schökel, Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español...*, 527.

334. Ya anotado por Johann Cook, “The Translator(s) of the Septuagint of Proverbs”, *TC*, 7 (2002), par. 23.

335. Otros pasajes donde συνέδριον, en construcciones similares, significa también en compañía de” son: Sal 25(26),4; Pr 27,22.

336. [διαλογή τοῦ Σαλωμων τοῖς ἀνθρωπαρέσκοις] ἵνα τί σύ βέβηλε κάθησαι ἐν συνεδρίῳ ὁσίων καὶ ἡ καρδία σου μακρὰν ἀφέστηκεν ἀπὸ τοῦ κυρίου ἐν παραιομίαις παροργίζων τὸν θεὸν Ἰσραὴλ

Aquí συνέδριον aparece dos veces, sin correspondencia en el texto hebreo. Detrás de καθίση se intuye una posible lectura del verbo יָשַׁב “sentarse”. Toy³³⁷ apunta a una lectura רָן יֵשֵׁב בֵּת רָן para la traducción de la Septuaginta³³⁸. El contexto legal que conlleva el pleito en TM se relaciona con la institución de la asamblea como órgano oficial y jurídico.

El proverbio de 27,22 lo transforma la Septuaginta en una máxima con un matiz político o, por lo menos, civil: “Aunque majes al necio en el mortero con el pisón entre granos de trigo, no se apartará de él su necedad”, dice TM³³⁹. El texto griego, sin embargo, dice así: “Aunque azotes a un necio deshonrándolo en medio de la asamblea (ἐν μέσῳ συνεδρίου), no le quitarás su locura”³⁴⁰.

En 31,23, hablando del esposo de la mujer de valía, se encuentra esta adición que explica la costumbre judía de sentarse a las puertas de la ciudad para impartir justicia:

TM נֹדַע בַּשְּׁעָרִים בְּעֵלְהָ בְּשִׁבְתּוֹ עַם-זְקֵנֵי-אֶרֶץ:

Conocido en las puertas su esposo cuando se sienta con los ancianos del país.

LXX περίβλεπτος δὲ γίνεται ἐν πύλαις ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ἡνίκα ἂν καθίση ἐν συνεδρίῳ μετὰ τῶν γερόντων κατοίκων τῆς γῆς

Objeto de las miradas llega a ser en las puertas su marido cuando se sienta en consejo con los ancianos habitantes del país.

Por los casos vistos de Proverbios parece que el contexto apunta a una asamblea de tipo política o jurídica³⁴¹.

En 15,22-23, dos proverbios independientes en TM que LXX articula imbricados, el texto griego traduce סוּד por συνέδρια (“asambleas”) en 22a: ὑπερτίθενται λογισμοὺς οἱ μὴ τιμῶντες συνέδρια (“prefieren las elucubraciones los que no estiman las asambleas”) frente a TM: סוּד הִפְרָּ מַחֲשָׁבוֹת בְּאֵין כֶּסֶף (“fracasan los planes donde no hay consejo”). La traducción de 24,8a todavía está más alejada de TM:

TM מַחֲשֵׁב לְהַרְעָ לוֹ בְּעַל-מַזְמוֹת יִקְרָאוּ:

Al que maquina hacer el mal, intrigante lo llamarán.

LXX ἀλλὰ λογίζονται ἐν συνεδρίοις ἀπαιδεύτοις συναντᾷ θάνατος

Sino que reflexionan [los sabios] en las asambleas, con los ignorantes se reúne la muerte.

Parece clara la utilización que ProvLXX hace del término συνέδριον frente a los demás libros bíblicos. La institución político-jurídica que está detrás de este vocablo tenía una significación peculiar en la Alejandría de la época en la que se redactó la Septuaginta.

337. Cf. Toy, *op. cit.*, 421.

338. Zeitlin se manifiesta en contra de esta lectura de Toy: “The emendation made by Toy is untenable. If we assume that the Book of Proverbs had the word Bet Din we must conclude that the book was written after the book of Ben Sirah in the early Maccabean” (Solomon Zeitlin, “Synedrion in the Judeo-Hellenistic Literature and Sanhedrin in the Tannaitic Literature”, *JQR*, 36, n° 3 (1946) 307-315).

339. TM אִם תִּכְתּוֹשׁ-אֶת-הָאֵיל בְּמַכָּה שֶׁבְּתוֹךְ הָרִיפּוֹת

340. LXX ἔὰν μαστιγοῖς ἄφρονα ἐν μέσῳ συνεδρίου ἀτιμάζων, οὐ μὴ περιέλῃς τὴν ἀφροσύνην αὐτοῦ.

341. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 225.

Aunque en la *Carta de Aristeas* se habla de *politeuma*³⁴², no está probado que en Alejandría se rigieran por esta peculiar organización que funcionaba como un estado dentro de la ciudad. Sí es posible afirmar que los judíos de Alejandría se regían por su propia legislación, probablemente el Pentateuco (*nomos*), reconocido por el derecho ptolemaico. Los judíos alejandrinos estaban presididos por un etnarca y gobernados por una *guerousía* o Consejo de 70 ó 71 ancianos, según el Talmud de Jerusalén³⁴³ o el de Babilonia³⁴⁴, respectivamente. Para Binder³⁴⁵, tanto la *guerousía* como el *synedrion* responden a la misma realidad. También Efron habla de consejos representativos, administrativos y públicos a los que denomina indistintamente como *Guerousía*, *Synedrion* y *Boulê*³⁴⁶. Filón menciona una *γερουσία* judía en Alejandría³⁴⁷ a la que denomina “nuestra *guerousía*”³⁴⁸, dando a entender que no era la única que había. También Josefo habla de ella³⁴⁹. Según Momigliano³⁵⁰, la *guerousía* judía fue disuelta al final del período Ptolemaico y reconstruida después por Augusto. El llamado “Papiro *Boulê*”³⁵¹ recoge la petición de los representantes judíos al emperador (probablemente Augusto) para que restaurara la asamblea que tenían en tiempos de los Ptolomeos³⁵².

Todavía en la actualidad se debate si el término *συνέδριον* se refería a un órgano meramente representativo o si tenía funciones judiciales. Zeitlin³⁵³ piensa que los escritores griegos anteriores al cambio de era (Heródoto, Sófocles, Tucídides, Isócrates, Jenofonte y Polibio) usaban el término *synedrion* en el sentido de consejo o asamblea. También los autores judeohelenísticos, según afirma, lo utilizaban con la misma significación. Wolfson, sin embargo, opina que el término alude también a un tribunal de justicia³⁵⁴. Apunta para ello el pasaje de Pr 22,10 donde *συνέδριον*, como ya hemos visto, traduce al sustantivo hebreo *דין* (“pleito”). Piensa, además, que en la Septuaginta, en otras ocasiones, es reflejo del sintagma hebreo subyacente *בית דין*³⁵⁵. Pero esto supondría, en opinión de Zeitlin, afirmar que el libro de Proverbios se escribió antes que Ben Sira en época temprana macabea³⁵⁶.

La *guerousía* (que no se nombra específicamente en Proverbios) o *synedrion* parece que fue, por tanto, una asamblea organizativa de tipo civil, posiblemente con atribuciones jurídicas. A este *συνέδριον* se refiere en varias ocasiones el traductor griego del libro de Proverbios dando pruebas, una vez más, del interés que despertaba en él el tema de la

342. Cf. Fernández Marcos, *Introducción* ..., 47; A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The struggle for equal rights*, Mohr, Tübingen 1985; J. W. van Henten, P. W. van der Horst, *Studies in early Jewish epigraphy*, Brill, Leiden 1994, 204 -210.

343. Suk 5, 55a.

344. Suk 5, 51b.

345. D. D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogue in the Second Temple Period*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, 265, 347.

346. Joshua Efron, *Studies on the Hasmonean Period*, Brill, Leiden 1987, 318.

347. Filón, *In Flac.*, 1, 80.

348. *Id.*, 1, 74: ἡμετέρας γερουσίας.

349. *Bl.*, VII, 412.

350. Momigliano, *JRS*, 34 (1944), 114.

351. V. A. Therikiver-A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 2.150, Cambridge, 1960.

352. Citado por Martin Goodman, Jane Sherwood, *The Roman World, 44BC-AD 180*, Routledge, New York 1997, 268; John J. Collins, David Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Continuum International Publishing Group, New York 149.

353. Solomon Zeitlin, *o. c.*

354. H. A. Wolfson, “Synedrion in Greek Jewish Literature and Philo”, *The Jewish Quarterly Review*, 36 (1946) 303-306.

355. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Harvard University Press, Michigan 1962, 351.

356. S. Zeitlin, *o. cit.*

autoridad civil, del rey y del mundo jurídico³⁵⁷.

Pr 24,21-22: El rey helenístico

יְרֵא־אֶת־יְהוָה בְּנֵי וְמִלֵּךְ עַם־שׁוֹנִים אֶל־תְּתַעְרֵב: TM

כִּי־פֶתְאֵם יָקוּם אִידָם וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ: ס

Teme a YHWH, hijo mío, y al rey, y con los innovadores no te mezcles porque de repente surgirá su infortunio y la ruina de los dos, ¿quién la conoce!

LXX φοβοῦ τὸν θεόν υἱέ καὶ βασιλέα καὶ μηθετέρῳ αὐτῶν ἀπειθήσης
ἐξαίφνης γὰρ τείσονται τοὺς ἀσεβεῖς τὰς δὲ τιμωρίας ἀμφοτέρων τίς γινώσεται
[A] λόγον φυλασσόμενος υἱὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔσται δεχόμενος δὲ ἐδέξατο αὐτόν
[B] μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ λεγέσθω καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ
μὴ ἐξέλθῃ
[C] μάχαιρα γλώσσα βασιλέως καὶ οὐ σαρκίνη ὅς δ' ἂν παραδοθῇ συντριβήσεται
[D] ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυμὸς αὐτοῦ σὺν νεύροις ἀνθρώπους ἀναλίσκει
[E] καὶ ὅστ' ἀνθρώπων κατατρώγει καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ ὥστε ἄβρωτα εἶναι
νεοσσοῖς ἀετῶν

Teme a Dios, hijo, y al rey, y a ninguno de los dos desobedezcas porque ellos, de repente, castigarán a los impíos y los castigos de ambos ¿quién los conocerá?
22A. *Hijo que guarda la palabra, estará lejos de la perdición, y recibéndola, realmente la ha recibido.*
22B. *Que falsedad alguna por boca de rey se diga y ninguna falsedad por su boca salga.*
22C. *La lengua del rey es una daga y no es de carne; el que sea entregado será quebrantado.*
22D. *Porque si se provoca su ira, a los hombres destruye con cuerdas de tendones*
22E. *y los huesos de los hombres devora y los consume como una llama, de modo que resultan incomedibles para los polluelos de las águilas.*

En estos dos versículos nos encontramos con un gran excursus sobre el rey en LXX sin correspondencia en TM. Al contrario que el libro hebreo, que no se escribió en un contexto político uniforme, la traducción griega refleja una organización social en la que el rey, sus consejeros y el *synedrion* son sus principales representantes³⁵⁸. En otros proverbios de LXX se observa también la misma insistencia en el tema del rey. Así, en Pr 17,26: “No es santo conspirar contra príncipes justos”:

גַּם עֲנוֹשׁ לְצַדִּיק לֹא־טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל־יָשָׁר: TM

Tampoco está bien multar al justo, golpear a gente honorable contra derecho.

LXX ζημιοῦν ἄνδρα δίκαιον οὐ καλόν οὐδὲ ὅσιον ἐπιβουλεύειν δυνάσταις δικαίοις
Dañar al hombre justo no está bien, ni es santo conspirar contra príncipes justos.

Al igual que en 24,21-22, también aquí se observa una asociación entre la esfera real y la divina: “Teme a YHWH, hijo mío, y al rey”; “a ninguno de los dos desobedezcas”. Concretamente ὅσιον significa “sancionado por la ley divina”.

Hay también otras pequeñas referencias a la vida del rey y la corte real. En 18,19 se

357. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 130.

358. *Ibid.*, 130.

dice en TM que “las querellas son como cerrojos de alcázar” (וּמְדוּנִים) כְּבָרִיחַ אֲרָמִי (וּמְדוּנִים)) mientras que LXX traduce: “es fuerte [el hermano socorrido por su hermano] como palacio real bien fundado” (ἰσχύει δὲ ὥσπερ τεθεμελιωμένον βασίλειον). En 19,6 se habla de “buscar la cara del rey” (πολλοὶ θεραπεύουσιν πρόσωπα βασιλέων) traduciendo el hebreo יִחְלֹ פְנֵי-נָדִיב. (Bien es verdad que נָדִיב puede ser “potentado” aunque el paralelismo del proverbio sugiere la significación de “generoso”). El sutil cambio en la traducción de 22,29 parece que define al ministro del rey:

חִזִּיתָ אִישׁ | מְהִיר בְּמִלְאָכָתּוֹ לְפָנֵי-מְלָכִים יִתְצַב בְּלִי-יִתְצַב לְפָנֵי חֲשָׁכִים: TM

¿Has visto a un hombre hábil en su oficio? Ante reyes podrá presentarse, no se presentará ante gente oscura.

LXX ὁρατικὸν ἄνδρα καὶ ὁξὺν ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ βασιλεῦσι δεῖ παρεστάναι καὶ μὴ παρεστάναι ἀνδράσι νωθροῖς

Hombre dotado de visión y resuelto en sus trabajos, ante el rey es necesario que se presente y que no se presente ante hombres perezosos.

Hay otro proverbio, 25,15a, que altera su significado en LXX orientándose en dirección al rey. Mientras TM habla de la paciencia necesaria para convencer al gobernante, en la traducción griega la paciencia se coloca del lado de los reyes como aliada para conducirles al triunfo: “Con paciencia los reyes obtienen éxito”: ἐν μακροθυμίᾳ εὐοδία βασιλεῦσιν.

Analizando más detalladamente el vocabulario de Proverbios nos encontramos con una terminología característica, propia del mundo de la corte. Concretamente χρηματισμός en Pr 31,1: οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ βασιλέως χρηματισμός ὃν ἐπαίδευσεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ (“Mis palabras han sido pronunciadas por Dios, decreto del rey, que su madre le enseñó”). La traducción griega se aleja del significado de TM: לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מִשָּׁא אֶשְׂרֵי-רַחֲמָיו אָמַר: דְּבָרַי (“Palabras de Lemuel, rey de Masá, con que le instruyó su madre”). χρηματισμός es un término común en el Egipto Ptolemaico para referirse a un “decreto”, a una “petición” o a cualquier documento de tipo legal. Aunque puede significar también “oráculo divino”, en un verso que habla del rey parece que su sentido apela al mundo administrativo. Así piensa J. Aitken³⁵⁹.

Hay dos adiciones en LXX en las que se dice que la Sabiduría se sienta a las puertas “de los príncipes” (1,21 y 8,3) y se utiliza el verbo παρεδρεύω, que tiene un significado relacionado con la corte real: significa “actuar como asesor” (LSJ s. v. παρεδρεύω). Este término sólo se encuentra, en LXX, en Proverbios, predicado de la Sabiduría como sujeto. Esta palabra parece denotar la función de los jueces en época helenística y puede, a la vez, recordar a las reinas Ptolomeas, ya que en el antiguo Oriente Próximo las reinas tenían una considerable influencia política³⁶⁰.

En 30,31 la Septuaginta varía la traducción con respecto al texto hebreo en un proverbio donde llama la atención la comparación entre el rey y dos ejemplares del mundo animal:

359. James Aitken, “Poet and Critic: Royal Ideology and the Greek Translator of Proverbs”, en Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 196.

360. Cf. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of Ancient Near East*, Brill, Leiden 2003, 325-45.

זָרִיר מִתְנִים אוֹ-תִישׁ וְיִלֵּךְ אֶלְקוֹם עִמּוֹ:™

El gallo erguido, el macho cabrío y el rey, a quien nadie resiste.

LXX καὶ ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὐψυχος καὶ τράγος ἡγούμενος αἰπολίου καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει

El gallo, paseando entre las hembras gallardo, el macho cabrío que va delante de las cabras y el rey pronunciando una arenga en medio del pueblo.

Se compara al rey en su arenga con el gallo que se “pavonea” entre las hembras y el macho cabrío que va delante de las cabras. G. Gerleman³⁶¹ ya relacionó la imagen del gallo con la última réplica del Corifeo en el Agamenón de Esquilo que compara a Egisto con un gallo presumiendo cerca de su hembra³⁶²: “Jáctate con coraje, como un gallo delante de la hembra”. En cuanto al macho cabrío, se utiliza la palabra τράγος, de la misma raíz que τραγωδία, cuyo significado primero era “canto del macho cabrío” y de ahí evolucionó a “tragedia” y también a “discurso exagerado”³⁶³. Estas comparaciones le sirven al traductor de Proverbios, que quizás se dirige al rey Ptolemaico, para advertirle contra los peligros de la arrogancia y del lenguaje pomposo. Es la opinión de Aitken³⁶⁴.

Esta insistencia del traductor griego en el tema del rey sin correspondencia en TM, así como el vocabulario empleado, pueden tener relación con la figura del rey helenístico. Hay quienes afirman que los reyes helenísticos son los herederos de las monarquías egipcias. Otros hablan de una creación autónoma griega³⁶⁵. La monarquía helenística, en cualquier caso, funcionaba según una organización de estilo militar griego con formas religiosas heredadas de Persia y Egipto que se adoptaron para penetrar mejor en las poblaciones autóctonas. “La característica común del gobierno en el helenismo se basaba en el rey-dios, es decir, en la organización de una corte central como un conjunto de funcionarios fuertemente vinculados al monarca, como ocurrió antes en Asia y Egipto³⁶⁶”. En la Grecia clásica no existían precedentes de este tipo; en el antiguo Egipto, sin embargo, la monarquía tenía unos rasgos sagrados bien definidos. Aunque tenemos un testimonio de Plutarco sobre el culto que los atenienses tributaban a Antígono y Demetrio³⁶⁷, lo más cercano en el mundo griego lo encontramos en el comportamiento de Alejandro Magno, que asumió los títulos de los faraones y se proclamó hijo del dios principal de Egipto, Amón. De la simbología faraónica tomó prestada la monarquía helenística el cetro, la diadema y el sello como representativos del poder real. Y así se llegó a la divinización de la monarquía ptolemaica. Fue Ptolomeo I el que, antes del 280, instituyó el culto de Alejandro Magno. Y su hijo Ptolomeo II otorgó el título de *Dioses Salvadores* (θεοὶ σωτήρες) a su padre Ptolomeo I y su madre Berenice, una vez muertos, en una ceremonia de apoteosis. Instituyó, además, la fiesta de las *Ptolemaieia* en honor de sus padres. Todavía llegó más lejos cuando se hizo deificar en vida junto con su esposa Arsínoe. Se les llamó *Dioses Hermanos* (θεοὶ ἀδελφοί). Como dioses se les rendía culto en el santuario-mausoleo donde estaba enterrado Alejandro Magno. Así se instauró un culto oficial

361. Gerleman, *Studies in the Septuagint...*, 31.

362. Esquilo, *A.* 1671: {Xo.} κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας.

363. *LSJ* s. v. τραγωδία II.

364. J. Aitken, *op. cit.*, 201.

365. Cf. P. G. Monateri, Geoffrey Samuel, *La invención del derecho privado*, Editores Siglo del Hombre, Bogotá 2006, 182.

366. *Id.*

367. Plutarco, *Demetr.*, 10, 3-4, donde se dice que ya en el 307 los atenienses denominaban a Antígono y Demetrio “dioses salvadores”: πρῶτοι μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀπάντων τὸν Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον βασιλεῖς ἀνηγόρευσαν, ἄλλως ἀφοσιουμένους τοῦνομα,[...] μόνοι δὲ σωτήρας ἀνέγραψαν θεούς.

a la dinastía ptolemaica en vida y la imagen del rey vivo empezó a circular estampada en las monedas, con los símbolos de su estado en la “cruz”, costumbre que se generalizó hasta el día de hoy.

Los judíos dan muestras, en distintos escritos, de tener idealizada la figura de lo que para ellos debía ser un rey helenístico. Así aparece en la leyenda de la llegada de Alejandro Magno a Jerusalén³⁶⁸. Según el relato de Josefo³⁶⁹, cuando se acercaba a Jerusalén para vengarse porque sus habitantes no le dieron las provisiones y tropas que les había ordenado, Alejandro se encontró con el sumo sacerdote Jaddús. Éste había abierto las puertas de la ciudad, había esparcido flores por el camino de entrada y se vistió de púrpura y escarlata; detrás le seguían todos los sacerdotes vestidos de blanco. Entonces Jaddús se prosternó ante Alejandro; éste vio el nombre de YHWH grabado en la mitra del sumo sacerdote y se arrodilló a su vez ante el Nombre y ante Jaddús³⁷⁰. Ante la extrañeza de Parmenión, que se preguntaba por qué Alejandro, que era adorado por todos, hizo un gesto de adoración ante el sumo sacerdote, le contestó el macedonio que no lo adoraba a él, sino al Dios del que era ministro³⁷¹. Continuó contándole que Jaddús que se le había aparecido en una visión hacía diez años mientras él soñaba con la conquista de Asia y le había animado a pasar el Helesponto, asegurándole que Dios se pondría al frente de los griegos y le haría vencer a los persas. Después de arrodillarse Alejandro abrazó a los sacerdotes, y andando entre ellos entró en Jerusalén donde ofreció sacrificios a Dios en el templo. Cuando se le mostró la profecía de Daniel, él interpretó que lo que predecía el profeta era que el poder persa sería derrocado por su ejército (Dn 8). Alejandro supo reconocer a YHWH como el Dios verdadero y, como rey piadoso, permitió a los judíos observar sus leyes y gozar de la exención de tributos durante los años sabáticos. Y cuando fundó Alejandría ofreció a los judíos que allí se establecieron privilegios similares a los de los ciudadanos griegos.

Éste es el comportamiento que los judíos consideraban ideal en un rey helenístico.

Así mismo, la *Carta de Aristeas* refleja la imagen que los judíos tenían de un rey Ptolemaico ideal³⁷². Este rey debía ser ἔννομος³⁷³ (justo) y saber καλῶς ἄρχων ἑαυτοῦ³⁷⁴ (gobernar bien a sí mismo) y sus virtudes eran: la ἐπιείκεια³⁷⁵ (equidad), la φιλανθρωπία³⁷⁶ (trato humano) y la εὐσέβεια³⁷⁷ (piedad para con los dioses)³⁷⁸. Honigman³⁷⁹ analiza el paralelismo que se establece entre la primera llegada de los judíos a Egipto en época patriarcal

368. Cf. Shaye J. D. Cohen, “Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus”, *AJS Review*, Vol. 7 (1982), 41-68.

369. Josefo, *AI.*, 11, 325-338.

370. *Id.* 11, 331: προσελθὼν μόνος προσεκύνησεν τὸ ὄνομα καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἡσπάσατο.

371. *Id.* 11, 333: προσεκύνησα, τὸν δὲ θεόν, οὗ τὴν ἀρχιερωσύνην οὗτος τετίμηται.

372. Cf. Biagio Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2003, especialmente el capítulo III “Re ideale e re reale”. Sobre la Carta de Aristeas y la monarquía Helenística ver Sylvie Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, Routledge, New York 2003. Véase también N. Fernández Marcos, María Victoria Spottorno Díaz-Caro (coord.), *La Biblia Griega: Septuaginta. I Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 2008, 16.

373. *Arist.* *É* 240.

374. *Id.*, *É* 211.

375. *Id.*, *É* 192, 211.

376. *Id.*, *É* 36, 208, 290.

377. *Id.*, *É* 210, 229, 234.

378. Philip Alexander and Loveday Alexander, “The Image of the Oriental Monarch in the Third Book of Maccabees”, en AA. VV., (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers...*, 99.

379. Sylvie Honigman, “The Narrative Function of the King and the Library in the *Letter of Aristeas*”, en AA. VV., (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers...*, 130.

y la que se produce en tiempos de Ptolomeo I y, después, entre el éxodo liderado por Moisés y la liberación de Ptolomeo II. En la *Carta*, juegan un papel trascendental el rey helenístico Ptolomeo II y la Biblioteca real alejandrina vinculada a él. Ptolomeo II Filadelfo es presentado como un nuevo faraón, pero un faraón benevolente. Y los judíos, al contrario de lo que ocurrió en época bíblica, no necesitaban ahora salir de Egipto para experimentar la liberación. La proclamación final que se hace de la Ley en su traducción griega es una nueva promulgación paralela a la escena bíblica de la entrega de la Torá a Moisés. Alejandría era, como lo fue antaño el Sinaí, el lugar de una nueva revelación. Orlinsky³⁸⁰ ya demostró las reminiscencias filológicas entre el cap. 24 del Éxodo LXX y la *Carta de Aristeas*. Gracias al patronazgo de este rey helenístico, los alejandrinos gozaron de una perfecta traducción del rollo original depositado en la Biblioteca de Alejandría.

Los temas de la literatura sobre el Reinado Helenístico (*peri basileias*) influyeron en las concepciones judías de la monarquía bajo los Ptolomeos, lo que se refleja en la representación de la monarquía helenística que subyace en la Septuaginta³⁸¹. Centrándonos en Proverbios, nos encontramos con varios conceptos coincidentes, compartidos o heredados de la literatura helenística de tema real.

En primer lugar, el tema de la παιδεία. En la *Carta de Aristeas*, los hombres “distinguidos por su educación” (παιδεία διαφέροντες) son los elegidos para representar al rey como sus embajadores en Jerusalén y como traductores del Pentateuco. Por eso, el mejor estilo de gobierno del monarca sólo puede descansar en la *paideia*³⁸². El cargo instructor del príncipe se le asignaba probablemente al bibliotecario y no hace falta resaltar el papel que la Biblioteca de Alejandría ejerció como instrumento de propaganda política para los Ptolomeos, siendo como era uno de sus principales objetivos de su reinado. La παιδεία en Proverbios se encuentra un total de 25 veces: en 1,2.7.8; 3,11; 4,1.13; 5,12; 6,23; 8,10; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.32.33; 16,17.22; 17,8; 19,20.27; 22,15; 23,12; 24,32; en 25,1 la παιδεία se predica de Salomón, empleándose como sinónimo de “proverbios” (παροιμῖαι), ya que es la introducción de una nueva colección: αὐταὶ αἱ παιδεῖαι σαλωμῶντος (“También éstas son las enseñanzas de Salomón”). La misma Sabiduría que está sentada junto a Dios en 8,10 la ofrece a sus iniciados: λάβετε παιδείαν καὶ μὴ ἀργύριον (“recibid la enseñanza y no la plata”). Es el legado principal que el padre quiere dejar a su hijo (1,8; 4,1; 19,20³⁸³) al que se dirige constantemente en el libro. Su obsesión: que guarde la enseñanza en su corazón: δὸς εἰς παιδείαν τὴν καρδίαν σου (“entrega a la educación tu corazón”) en 23,12; que se aferre a ella y no la abandone: ἐπιλαβοῦ ἐμῆς παιδείας, μὴ ἀφῇς, ἀλλὰ φύλαξον αὐτὴν σεαυτῷ εἰς ζώην σου (“toma mi instrucción y no la sueltes, sino guárdala para ti para tu vida”) en 4,13; y que no se olvide de la instrucción del Señor: Υἱέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου (“hijo, no te olvides de la instrucción del Señor”) en 3,11. La παιδεία que aparece en tantas ocasiones en Proverbios era parte de la ideología helenística, de tal manera que no se concebía un buen rey sin una buena educación. Por eso los sabios de Israel, en la *Carta de Aristeas*, alaban la entrega de los reyes a la lectura³⁸⁴. El binomio monarquía-παιδεία era inseparable en la dinastía ptolomea.

380. H. M. Orlinsky, “The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators”, *HUCA* 46, 89-114.

381. Oswyn Murray, “Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World”, en AA. VV., (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers...*, 15.

382. Víctor Alonso, “La *paideia* del príncipe y la ideología helenística de la realeza”, *Gerión Anejos*, IX, 2005, 188.

383. En este último caso, en el TM no se encuentra el vocativo “hijo” ni la instrucción se dice que sea la del padre.

384. *Arist.*, ε 283.

De ahí que en LXX se subraye el concepto de que el gobernante es la encarnación de la ley y la justicia, un concepto que era central en los tratados helenísticos sobre la monarquía. “The king is personally a representation and revelation of divine natural law in the kingdom³⁸⁶”. En 20,8 la Septuaginta varía el sentido de la frase: de “trono de juicio” (TM) ha pasado a calificar al rey como justo: “cuando un rey justo se sienta en el trono”. También en 29,3 se habla expresamente de “rey justo” cuando TM predica la justicia del rey de manera circunstancial: “rey [que actúa] con justicia”. Ya vimos que en Pr 17,26 se anima a obedecer, en paralelo junto a Dios, a los monarcas que se comportan según los valores por los que se debía regir un buen rey helenístico, uno muy principal, la justicia. Y en la larga adición de 24,22 se presenta al monarca, legitimado por Dios, actuando con severidad contra los impíos, revelándose como un rey justo, de cuya boca no debe salir falsedad, que ostenta la ley de Dios en la tierra. Por eso a ninguno de los dos hay que desobedecer.

Concluyendo: los pequeños cambios semánticos encontrados en el vocabulario griego usado en LXX se pueden relacionar con el concepto helenístico de la institución de la monarquía y la figura del rey, especialmente con el “rey helenístico”.

389. *Id.*, 33.

Pr 29,18: los *Exegetai*

בְּאֵין חֲזוֹן יִפְרַע עַם וְשֹׁמֵר תּוֹרָה אֲשֶׁרָהוּ:™

Cuando no hay profecía, el pueblo se queda sin freno, pero el que guarda la Ley, bienaventurado.

ἡ LXX οὐ μὴ ὑπάρξῃ ἐξηγητῆς ἔθνῃ παρανόμῳ ὁ δὲ φυλάσσω τὸν νόμον μακαριστός

Nunca habrá intérprete de oráculos para una nación alegal, pero el que guarda la Ley, bienaventurado.

Independientemente de si la palabra hebrea חֲזוֹן alude a la visión de los profetas, o más probablemente, a la enseñanza de los sabios³⁹⁰, la traducción de LXX, ἐξηγητής, es un término específico y poco usual en la Escritura. Sólo tiene tres ocurrencias: ésta en Proverbios y dos en Gn 41,8.24, donde el faraón cuenta sus sueños a los adivinos, que no consiguen descifrarlos y tiene que ser por fin José el que lo haga. A José, sin embargo, nunca se le califica de ἐξηγητής.

La palabra hebrea correspondiente a *exegetai* en Gn 41 es חֲטִימִים³⁹¹. J. K. Hoffmeier y otros afirman que tiene un origen egipcio reconocido³⁹². En ocasiones este término describe a los intérpretes de sueños, pero más genéricamente parece corresponder a unos sacerdotes que ejercían su trabajo en diferentes templos y palacios, aunque su lugar habitual era la llamada “Casa de Vida”. Ésta era una institución peculiar creada en el Antiguo Egipto que parece ser que funcionaba como centro de enseñanza de alto nivel, biblioteca, archivo y taller de copia de manuscritos. Las Casas de Vida estaban regentadas por escribas y sacerdotes escogidos, versados en materias tan dispares como las matemáticas, medicina, astronomía, leyes, geografía, arquitectura y, como no, todo lo relacionado con la religión, ya que una de las principales actividades de estas Casas de Vida consistía en regular todo lo relacionado con el culto y las actividades litúrgicas. Allí también tenían lugar ceremonias religiosas de carácter místico. Este término técnico es el mismo que aparece en una inscripción del s. II a. C. en la que el conocido funcionario Imhotep da consejo al faraón acerca de un periodo de hambre de siete años³⁹³.

En la historia patriarcal, ya dijo José, ante los dos oficiales del faraón que estaban preocupados porque no tenían quien les interpretase sus sueños, que “Es Dios quien da las interpretaciones” (Gn 40,8). De la misma manera, en Pr 29,18 parece que el traductor griego quisiera dejar claro que no existen los intérpretes de oráculos y visiones, como parecen tener y creer las naciones impías (“sin Ley o Torá”).

Centrándonos en la traducción griega, el término ἐξηγητής (“intérprete”) empleado por LXX correspondía, en Atenas, a un cargo semiprofesional designado por elección³⁹⁴ recogido en la ley ateniense cuya función era aconsejar en materia religiosa y ocasionalmente en asuntos legales, especialmente los concernientes a los rituales de purificación para los

390. Cf. Toy, *op. cit.*, 512.

391. Para el tema de la adivinación en Palestina en época bíblica véase Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Brill, Leiden 1996.

392. James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The evidence for the authenticity of the Exodus tradition*, Oxford University Press, Oxford 1997, 89.

393. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, InterVarsity Press, USA 2000, 72.

394. Curiosamente Jacoby afirma que no sólo los exegetai se escogían por elección y no por suerte o lote. El más alto oficial religioso, el βασιλεύς, también era elegido. Sus consejeros naturales en estos asuntos eran los *exegetai*, elegidos de por vida.

homicidios³⁹⁵. Ya desde 400 a. C. o quizás antes, según el primer testimonio claro hallado en *Eutifrón*³⁹⁶, Atenas tenía *exegetai* oficiales, los intérpretes de las leyes sagradas y ancestrales (τὰ πάτρια) a menudo no escritas (ἄγραφοι νόμοι). No están del todo claras la clasificación y funciones de estos *exegetai*. La evidencia sobre su número y función es confusa y objeto de discusión. Parece ser que había tres grupos de *exegetai*³⁹⁷, atestiguados ya por Platón en las *Leyes*³⁹⁸: el de los elegidos por el pueblo de entre los *Eupatridas* (ἐξ Εὐπατριδῶν³⁹⁹), que parece ser que fueron en un principio los *exegetai* atenienses; otro grupo escogido por la Pythia⁴⁰⁰, llamado *exegeta Pythochrestos* (Πυθόχρηστοι⁴⁰¹); y los *exegetai* de los *Eumolpidae* (ἐξ Εὐμολπιδῶν⁴⁰²), que exponían los misterios eleusinos. Aunque los *exegetai* eran preguntados generalmente por el significado y las implicaciones de las leyes sagradas no escritas, a menudo se pronunciaban en lo relativo a cuestiones seculares y domésticas con trascendencia religiosa. También otras ciudades tenían sus *exegetai*, oficiales o no. En tiempos helenísticos parece que esta institución varió su número de miembros.

Generalizando, podría definirse al ἐξηγητής como un “intérprete de las normas divinas”⁴⁰³. Un rival del profeta bíblico en tierras paganas. Un intermediario entre lo sagrado y lo profano: “para los laicos que no son expertos en tales materias ellos son los profetas e intérpretes en todo lo referente al culto de los dioses y de lo sagrado⁴⁰⁴”. Un profesional que “traducía” las profecías y oráculos, como el de Delfos, tal y como se recoge en una inscripción griega⁴⁰⁵. A ellos acudían para descifrar sueños y acontecimientos extraordinarios, como

395. Michael Gagarin, David Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 38. F. Jacoby ofrece abundante material epigráfico y literario como evidencia de la existencia y funciones de los *exegetai*: *Athis the local chronicles of Ancient Athens*, Ayer Publishing, Salem 1973, 8-51.

396. La primera evidencia clara de su existencia la tenemos en *Eutifrón* de Platón. Habla de exegeta en singular en 4d y en plural en 9a: πέμπει δεῦρο ἄνδρα πεισόμενον τοῦ ἐξηγητοῦ ὅτι χρεια ποιεῖν. [...] ἀποθνήσκει πρὶν τὸν ἄγγελον παρὰ τοῦ ἐξηγητοῦ ἀφικέσθαι (“Envío a un hombre a que pidiera opinión al exegeta sobre qué se debía hacer [...] murió el hombre antes de que volviera el mensajero del exegeta”); πρὶν τὸν συνδήσαντα παρὰ τῶν ἐξηγητῶν περὶ αὐτοῦ πυθέσθαι τί χρὴ ποιεῖν, (“antes de que conozca, por los exegetas, qué se debe hacer”). También Iseo (8, 39), Ps. Demóstenes (47, 68) y Teofrasto (*Char.* XVI,6).

397. F. Jacoby, *op. cit.*, 24; Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton 1993, 419-423.

398. Platón, *Lg.*, 759d-e: τοὺς δὲ ἐξηγητὰς τρεῖς φερέτωσαν μὲν αἱ τέτταρες φυλαὶ τέτταρας, ἕκαστον ἐξ αὐτῶν, τρεῖς δέ, οἷς ἂν πλείστη γένηται ψῆφος, δοκιμάσαντας, ἐννέα πέμπειν εἰς Δελφοὺς ἀνελεῖν ἐξ ἑκάστης τριάδος ἕνα· τὴν δὲ δοκιμασίαν αὐτῶν καὶ τοῦ χρόνου τὴν ἡλικίαν εἶναι καθάπερ τῶν ἱερέων. οὗτοι δὲ ἔστων ἐξηγηταὶ διὰ βίου· τὸν δὲ γε λιπόντα προαιρεῖσθωσαν αἱ τέτταρες φυλαὶ ὅθεν ἂν ἐκλίπη.

La interpretación de este texto de Platón ha sido objeto de discusión ya que no está del todo claro si, además de los tres exegetas elegidos por el oráculo de Delfos, Platón habla de otros tres escogidos por el estado. Cf. Glenn R. Morrow, *op. cit.*, 496-499.

399. *IG* 3.267.

400. Platón habla de que “es necesario traer del oráculo de Delfos leyes de materia religiosa y asignar intérpretes de ellas” en Platón, *Lg.*, 759c: ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ’ αὐτοῖς ἐξηγητὰς, τοῖς χρῆσθαι.

401. *IG* 3.241.

402. Lysias, *In Andoc.*, 10, 4: καθ’ οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγούνται.

403. Cf. “Exegetes” en *The Oxford Classical Dictionary*, Simon Hornblower y Antony Spawforth (eds.), Oxford University Press, Oxford 1949, 353. Cf. Ann Jeffers, *op. cit.*, 46; Edwyn Bevan, *Sibyls and Seers: a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*, Kessinger Publishing, USA 2003, 133.

404. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.*, 2, 73, 2: τοῖς τε ἰδιώταις ὅποσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμούς, ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφήται.

405. *IG* 3.241.

encontramos en Heródoto, cuando Creso fue a consultar a los adivinos de Telmeso en Licia el extraño suceso de las serpientes que poblaron los arrabales de Sardes⁴⁰⁶.

El hecho de que no se utilice nunca este término en el NT ni en los primeros escritos cristianos es bastante significativo. Aludía a una institución con unas características muy señaladas no sólo en el mundo griego. También en Egipto existían unos hombres de religión que interpretaban lo relacionado con el culto y las leyes divinas. Para los atenienses, por ejemplo, el término “exegeta” les remitía a Apolo Pytio, al que consideraban “su” particular ἐξηγητής. En los casos vistos de Gn y Pr se quiere, de alguna manera, desprestigiar a estos profetas paganos. En Gn 41 se dice de ellos que no sabían interpretar los sueños de faraón, justo antes de que entre en escena José, que sí tiene la sabiduría para hacerlo. Los *exegetai* no pueden interpretar los sueños; José, enviado por “Dios, que da las interpretaciones” (Gn 40,8), sí lo hace. Porque, cuando faraón le dice que “he oído decir de ti que te basta oír un sueño para que lo interpretes” (Gn 41,15) José le responde que “sin Dios, no hay respuesta propicia para faraón” (Gn 41,16). El mismo faraón, al terminar José su interpretación, declara en presencia de sus siervos: “¿Encontraremos otro hombre como éste, que tenga el espíritu de Dios? Y dijo después a José: “No hay nadie más inteligente y sabio que tú, pues Dios te ha hecho saber todo esto”. (Gn 41,38-39). Es Dios, el verdadero Dios, y no los dioses de los gentiles, el que da la sabiduría y el poder de la interpretación a sus enviados. Las naciones paganas, con las que convive ahora la diáspora judía en Alejandría, son para ellos pueblos sin-Ley (παράνομος), sin Torá, sin conocimiento del verdadero Dios y sus preceptos. Por ello, el proverbio LXX afirma que sus *exegetai* no son auténticos intérpretes. Frente a ellos se sitúa la persona que guarda y es fiel a la Ley de Dios y sus mandamientos (ὁ δὲ φυλάσσει τὸν νόμον). Ésa es la única sabiduría y felicidad (μακαριστός) para Pr 29,18.

D. El tema jurídico

Pr 28,16: el *sicofante*

נָגִיד חֶסֶר תְּבוּנוֹת וְרַב מַעֲשָׂקוֹת (שֹׁנְאִי) [שֹׁנְאִי] בָּצַע יֵאֲרִיךְ יָמָיוTM

Príncipe falto de inteligencia, multiplica las opresiones, pero el que aborrece las ganancias injustas prolongará [sus] días.

^{LXX} βασιλεὺς ἐνδεὴς προσόδων μέγας συκοφάντης ὁ δὲ μισῶν ἀδικίαν μακρὸν χρόνον ζήσεται

Rey necesitado de ingresos, gran explotador, pero el que aborrece la injusticia vivirá mucho tiempo.

El significado de συκοφάντης de Pr 28,16 que aquí se aplica al rey puede estar relacionado con el encontrado en los papiros Ptolomaicos⁴⁰⁷ acerca de los que practican la extorsión. El término Sicofante tiene dos ocurrencias en la literatura bíblica: ésta y otra en Sal 72,4. El verbo de la misma raíz συκοφαντέω se utiliza bastante poco y en Proverbios lo tenemos en 14,31; 22,16 y 28,3. Tanto el sustantivo como el verbo se aplican a la “persona que defrauda monetariamente”. En su sentido primero, relacionado con su etimología, significaba “mostrar los higos”, es decir, demostrar que una higuera tenía fruto. Hacía alusión,

406. Heródoto, 1, 78: Αὐτίκα δὲ ἔπεμπε θεοπρόπους ἔς Τελμησσέων τῶν ἐξηγητέων.

407. Por ejemplo P.Cair., Mas 67003.23.

en época clásica, a los contrabandistas o ladrones de higos que esquilman las higueras sagradas. Más adelante fue un término genérico que designó la extorsión monetaria⁴⁰⁸. Su sentido más usual llegó a ser el de “calumniador” (quizás derivado de “delator del contrabandista de higos”). ProvLXX utiliza los dos términos en su sentido más original, el que alude al fraude de dinero⁴⁰⁹.

Pr 22,23: el derecho de asilo.

כִּי־יְהוָה יִרְיֶב רִיבָם וְקָבַע אֶת־קִבְעֵיהֶם נָפֶשׁ TM

Porque YHWH pleiteará su pleito y, a los que los despojaron, despojará de la vida.

LXX ὁ γὰρ κύριος κρινεῖ αὐτοῦ τὴν κρίσιν καὶ ῥύσῃ σὴν ἄσυλον ψυχὴν

Porque el Señor pleiteará su pleito y tú guardarás tu alma acogida al derecho de asilo.

Vulg. tradujo así el segundo estico: *Et configet eos qui confixerint animam eius* (“y atravesará a los que atravesaron su alma”). La dificultad radica en el verbo קָבַע del proverbio hebreo que sólo tiene otra ocurrencia en TM: en Mal 3,8⁴¹⁰, donde parece significar “robar violentamente”. Está traducido en el texto griego por el verbo πτερνίζω⁴¹¹ (“engañar”) y en Vulg. por *adfigo* y *configo*⁴¹² (“clavar”, en sentido metafórico “defraudar”). El significado de este verbo hebreo es incierto, tal como apunta Toy⁴¹³, que también sugiere una posible lectura עָקַב (“engañar”) por קָבַע. En el caso que nos ocupa, Prov 22,23, LXX ha recurrido al tema del derecho de asilo, relacionado quizás con la retribución, a la que el traductor griego parece recurrir, según Hamonville, cuando está confuso el texto hebreo⁴¹⁴. El término ἄσυλος tiene también otra ocurrencia en 2 M 4,33.

El adjetivo griego ἄσυλος, que significa, etimológicamente, “que no puede ser capturado”⁴¹⁵, pasó a referirse al sitio inviolable, al lugar seguro o protegido. Fundamentalmente existían dos tipos de asilo: el territorial y el religioso. El asilo territorial era la protección que una o varias ciudades extranjeras garantizaban a un individuo y sus bienes. Ejemplos de este tipo de protección encontramos en Heródoto⁴¹⁶, que narra la historia de Adrasto, hijo de Midas, quien huyendo de su padre por haber matado involuntariamente a su hermano, pidió a Creso asilo y purificación, lo que le concedió el rey lidio. También el rey Teseo ofreció asilo a Hércules después de que éste, en un arrebatado de locura, asesinará a su

408. E. Nestle, “Sykophantia im biblischen Griechisch”, ZNW 4 (1903) 271-272.

409. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 246.

410. TM הֲרֹבָאֵת אִם אֱלֹהִים כִּי אָחֶם קִבְעִים אֲחֵי וְאַמְרָתָם בְּפִהָ קִבְעִנֶנּוּךָ הַמַּעֲשֶׂה וְהַתְרִמָּה: *¿Robará el hombre a Dios? Pues vosotros me habéis robado. Y encima preguntáis: “¿En qué te hemos robado?”. En nuestros diezmos y en la ofrenda reservada.*

411. ^{LXX} εἰ πτερνιεῖ ἄνθρωπος θεόν; διότι ὑμεῖς πτερνίζετε με. καὶ ἐρεῖτε ἐν τίνι ἐπτερνίκαμέν σε; ὅτι τὰ ἐπιδέκατα καὶ αἱ ἀπαρχαὶ μεθ’ ὑμῶν εἰσιν

412. *Si adfiget homo Deum quia vos configitis me et dixistis in quo confiximus te in decimis et in primitivis.*

413. Toy, *op. cit.*, 425-427.

414. Ver Hamonville, *op. cit.*, 287.

415. Para el tema del asilo véase A. R., Cornejo Cornejo, *El Asilo jurídico. Análisis histórico y perspectivas a futuro*. Tesis Licenciatura. Derecho con especialidad en Derecho Internacional. Departamento de Derecho, Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de las Américas Puebla, 2005.

416. Heródoto 1, 35.

mujer y a sus hijos⁴¹⁷. Tan desamparado erraba que hasta la tierra y el mar lo rechazaban pidiéndole que no los tocara⁴¹⁸.

El asilo religioso consistía en la seguridad que determinados lugares sagrados otorgaban en nombre de la divinidad a las personas perseguidas, corrigiendo o superando así la justicia humana. Un lugar privilegiado para otorgar esta protección era el templo, *τέμενος*, “lugar reservado a los dioses, recinto sagrado que rodea a un santuario y que es un lugar intocable”⁴¹⁹. Este asilo religioso pervivió en los templos romanos y cristianos. Edipo, desterrado, suplicó asilo en Atenas, “la ciudad que es, dicen, la más religiosa, la única que tiene el poder de acoger al extranjero desdichado, la única que tiene el poder de ayudarlo”⁴²⁰. Previamente su padre, Anfitrón, su esposa y sus tres hijos se habían acogido al asilo de los altares huyendo de Lico que, tras derrotar a Creonte y apoderarse de Tebas, pretendía matarlos⁴²¹. En las *Suplicantes* se dice que “un altar es más fuerte que una fortaleza, es un escudo indestructible”⁴²². El derecho de asilo se extendió de tal manera que abarcaba también las tumbas de los héroes y los bosques sagrados y a él se amparaba un amplio abanico de personas: ‘el deudor insolvente, (...) el delincuente común, el soldado derrotado, el desterrado y, en general, todos aquellos culpables o inocentes que buscaran refugio sagrado’⁴²³.

En la literatura bíblica tenemos ejemplos del asilo que se ofrecía a los que habían cometido un homicidio involuntario. Un caso paradigmático puede verse en la protección que el mismo YHWH ofrece a Caín después de que éste matara a su hermano Abel: “Quienquiera que mate a Caín será castigado siete veces. Y le puso una señal para que, el que lo encontrara, no lo matara” (Gn 4,15). En Ex 21,12-14, Nm 35,9-29 y Jos 20,1-19 YHWH ordena a Moisés que establezca seis “ciudades asilo” (*עֲרֵי מִקְלָט*) como lugares de refugio para todo aquel que haya cometido un homicidio involuntario, tanto para los israelitas como para extranjeros y huéspedes, sirviéndole así de protección contra el vengador. Aunque ya la literatura bíblica recoge esta práctica común a distintos pueblos, “en ninguna otra civilización antigua jugó el asilo un papel tan importante como en la antigua Grecia”, afirma Bolesta-Koziebrodzki⁴²⁴.

E. La *Ecumene*

En Pr 8,31, donde la Sabiduría cuenta que estaba junto a Dios al principio de la creación, TM dice que ella jugaba con su [de Dios] “globo terráqueo” (*תֵּבֵל אֶרֶץ*) y LXX utiliza el término “ecumene” (*οἰκουμένη*). También en 8,26 se utiliza *οἰκούμενα*. Es un término clásico, *οἰκουμένη*, que designaba la “tierra habitada”, es decir, el mundo griego en oposición a los pueblos bárbaros. Esta apertura a los que son de fuera de la propia comunidad se refleja

417. Eurípides, *HF.*, 1323ss.

418. *Id.* 1294ss.

419. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Diccionario de los Símbolos*, 984.

420. Sófocles, *OC.*, 260-262:

εἰ τὰς γ' Ἀθῆνας φασὶ θεοσεβειστάτας
εἶναι, μόνας δὲ τὸν κακούμενον ξένον
σῶζειν οἷας τε καὶ μόνας ἀρκεῖν ἔχειν.

421. Eurípides, *HF.*, 45ss.

422. Esquilo, *Supp.*, 190: κρείσσον δὲ πύργου βωμός, ἄρρηκτον σάκος.

423. Fernando Serrano, *El asilo político en México*, Ed. Porrúa, México 2001, 23.

424. Citado en *Id.*

en la costumbre de ofrecer un banquete al huésped o extranjero que llegaba a la casa: el convite de ξενισμός, (de la misma raíz que ξένος, “extranjero”), que se estudiará más adelante en 15,17. Aristóteles dirá que “la unión de muchos pueblos es la *polis* perfecta” (ἡ δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις⁴²⁵). El término οἰκουμένη también significó, más tarde, el mundo conocido, incluyendo a los pueblos no griegos. En el helenismo, después de que Alejandro Magno conquistara un gran imperio, la mentalidad griega confinada en las pequeñas ciudades-estado abrió sus horizontes a pueblos hasta entonces desconocidos y extraños para los griegos (indios, egipcios...). El concepto de “mundo habitado” sometido a la cultura griega se amplió y se hizo más universal. En 24,12 tenemos un proverbio en el que podemos observar rasgos de este nuevo pensamiento:

כִּי־תֹאמַר הֵן לֹא־יָדַעְנוּ זֶה הִלֵּא־תֵּן TM

לְבוֹת הוֹאֵיבִין וְנִצֵּר נַפְשָׁךְ הוּא יָדַע וְהַשִּׁיב לְאָדָם כְּפָעֻלוֹ

Si dices: “¡mira!, no sabíamos eso”, ¿acaso el que sondea los corazones no lo entenderá y el que observa tu alma [no] lo sabrá y recompensará al hombre según sus obras?

LXX ἔὰν δὲ εἴπῃς οὐκ οἶδα τοῦτον γίνωσκε ὅτι κύριος καρδίας πάντων γινώσκει καὶ ὁ πλάσας πνοὴν πᾶσιν αὐτὸς οἶδεν πάντα ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ
Pero si tú dices: “no conozco a este [hombre]”, sábete que el Señor conoce los corazones de todos y el que ha formado el espíritu en todos es el que lo sabe todo, el que paga a cada uno según sus obras.

El Señor (Κύριος) es presentado como el hacedor de todas las personas, el que ha insuflado su espíritu en todo ser humano. El proverbio hebreo pone el acento en el conocimiento de Dios del interior de la persona, lo que le hace el único capaz de recompensar las obras humanas en justicia. El proverbio griego insiste en la idea del universalismo: el Señor ha creado a todos, conoce a todos y lo sabe todo. Alejandría era, muy especialmente, una ciudad cosmopolita, un mosaico de razas y culturas. Este proverbio parece estar lejos de acentuar el exclusivismo judío.

F. Flora, fauna y clima de Egipto.

Pr 7,17: el azafrán

נִפְתִּי מִשְׁכָּבִי מִרְרָה וְאֶלֶּיִם וְקִנְמָן: TM

He perfumado mi cama con mirra, con áloe y canela.

LXX διέσπραγκα τὴν κοίτην μου κρόκῳ τὸν δὲ οἶκόν μου κινναμώμῳ
He sembrado mi cama de azafrán, mi casa de canela.

Ésta es, junto con la de Ct 4,14, las dos únicas ocurrencias de κρόκος en LXX. En el texto de Ct 4,14 se corresponde con כְּרֹכֶם (única ocurrencia) en TM. El azafrán no era, por tanto, desconocido en el mundo judío. Pero parece que en Alejandría su uso era más común debido al intenso comercio que había en la ciudad que, por aquel entonces, era el centro de las comunicaciones marítimas. El cultivo del azafrán, originario de Asia Menor, se extendió de

425. Aristóteles, *Pol.*, 1252b, 27-28.

Oriente a Occidente. Tenemos testimonios de autores antiguos que lo ensalzan. Teofrasto, en concreto, habla de las excelencias del azafrán de Cirene, al que considera superior al de Grecia. Sus usos se extendían a la medicina, la cosmética, la tintorería y la gastronomía.

Concretamente el azafrán “egipcio” figuraba como medicamento en las obras de Hipócrates, Herófilo de Alejandría, Plinio, Galeno, etc. Entre los medicamentos definidos como “egipcios” están el carbonato sódico, el aloe, el ajo, las habas, la achicoria, la granada y el azafrán. El autor o autores de los tratados ginecológicos hipocráticos parece que estaban especialmente interesados en los ingredientes egipcios, reflejo quizá de la fuerte tradición ginecológica dentro de la medicina faraónica⁴²⁶. En el tratado hipocrático *Sobre las enfermedades de las mujeres I*, se encuentran prescripciones hechas con “azafrán egipcio” (αἰγύπτιον κρόκον)⁴²⁷.

En época helenística Alejandría se convirtió en el centro del comercio de las especias, que venían fundamentalmente de Oriente, reemplazando a la fenicia Tiro, cuando Alejandro conquistó su vasto imperio. Desde entonces Alejandría fue punto de encuentro de mercaderes de especias venidos de Europa, Asia y África. Tenemos noticias, según cuenta Estrabón⁴²⁸, de que fue el navegante griego Eudoxo de Cízico (s. II a. C.) el primer viajero conocido que aprovecha los vientos monzones para navegar a mar abierto desde Alejandría hacia la India, volviendo de la misma manera, en lugar de hacerlo bordeando la costa. A partir de entonces se incrementó y se agilizó el comercio con Oriente. Cuentan las crónicas que, a su vuelta, trajo entre su cargamento pimienta negra, jengibre, clavo, canela y azafrán.

En el trasfondo de los viajes de Eudoxo de Cízico, está el intento de los Ptolomeos de acceder al comercio de especias, plantas aromáticas y piedras preciosas de la India, que estaba en manos del Imperio Seleúcida. El mercado de las especias, seda y marfil estaba estrictamente controlado en Alejandría, que establecía una férrea vigilancia y sistema de impuestos para las mercancías extranjeras que llegaban a puerto. Las especias, el incienso y la mirra del Punt, eran, además, un monopolio del Estado⁴²⁹. Alejandría, a la que ya antes de los viajes de Eudoxo llegaban importantes cargamentos de especias, se convirtió en centro del comercio de especias del mundo conocido.

Su uso como perfume se remonta a los persas, que ya dispersaban azafrán por encima de las camas⁴³⁰. En Egipto era conocida su utilización por Cleopatra, que sedujo a César después de un banquete aromatizado con abundante azafrán. El azafrán era un artículo de lujo importados de Oriente⁴³¹. Así aparece en *Las Nubes*⁴³².

En la cultura griega, el azafrán tenía claras connotaciones sexuales: el lecho del voluptuoso Zeus era de azafrán. Según se desprende de las comedias de Aristófanes, el vestido de color azafrán (κροκωτὸν ἡμφιεσμένη) de las mujeres griegas, la “crocota”, indicaba la

426. Heinrich Von Staden, *Herophilus: the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 16, citado en Plinio Pioreschi, “Egyptian and Greek Medicine”, *T Klin J Med Ethics, Law and History*, 11, (2003), 156.

427. Hipócrates, *Mul.* I, 78, 152.

428. Estrabón, II, 3, 4.

429. Alfredo Mederos Martín, Gabriel Escribano Cobo, “Los periplos de Eudoxo de Cízico en la Mauritania Atlántica”, *Gerión*, 22 (2004), núm.1, 228-229.

430. Pat Willard, *Secrets of Saffron: The Vagabond Life of the World's Most Seductive Spice*, Beacon Press, 2002, 19.

431. Grant Parker, “Ex Oriente Luxuria: Indian Commodities and Roman Experience”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 45, 1 (2002), 43.

432. Aristófanes, *Nu.*, 51.

“disposición para el amor”⁴³³ (Empusa 267). En Lisístrata las túnicas azafranadas se encuentran, junto a perfumes, coloretes y ropa interior transparente, entre las armas de seducción de las mujeres⁴³⁴. De hecho se habla de “vestir la túnica transparente de color azafrán”⁴³⁵ “con el propósito de encender apasionados ardores en mi marido”⁴³⁶. En *Asamblea de Mujeres*, la vieja asomada a la ventana esperando conquistar al primer hombre que pase, está vestida con la *crocota*⁴³⁷. Es más: el azafrán estaba asociado con las cortesanas profesionales y las *betaerae*. En el siglo VI a.C., una de las leyes de Solón establecía el atuendo que distinguía a mujeres respetables y prostitutas: las primeras debían llevar vestidos de lino y lana, y las prostitutas gasas transparentes o ropa color azafrán⁴³⁸.

Para González Terriza, “el azafrán aparece a menudo en la Mitología en escenas de deseo y violencia. Creúta es raptada por Apolo mientras recoge flores de azafrán (E. *Io* 889). Zeus rapta a Europa bajo la forma de un toro que resoplaba *κρόκος*”⁴³⁹. Cupido tenía una túnica azafranada⁴⁴⁰. En el mito de Crocos y Esmilice⁴⁴¹, él es un mortal que se enamora de la ninfa. Ambos son amantes jóvenes que tienen un final trágico: él convertido en flor de azafrán y ella en smilax. Curiosamente el primero usado como afrodisíaco en la antigüedad y la hierba smilax como tratamiento de las enfermedades venéreas. Tanto persas, como fenicios y romanos rociaban azafrán por encima de los lechos nupciales. Enlazando con el versículo siguiente, en el que la mujer invita al joven a ‘saciarse de caricias hasta la mañana’, se puede añadir que “la aurora de túnica azafranada” (Ἡὼς κροκόπεπλος) es un tópico literario para el amanecer en la poesía épica griega⁴⁴². El lecho azafranado en la mitología clásica es el de la Aurora: *Et iam prima novo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile*⁴⁴³ (“Y ya la Aurora primera regaba las tierras con nueva luz, abandonando el lecho azafranado de Titón”). Inevitablemente el epíteto “de túnica azafranada” está asociado a la aurora por lo que el azafrán que la mujer rocía en el lecho prometiendo caricias hasta la mañana recuerda el tópico de los amantes que se reúnen en la noche. En Homero “la Aurora se levanta del lecho, de junto al noble Titón, para llevar la luz a inmortales y mortales”: Ἡὼς δ’ ἐκ λεχέων παρ’ ἀγαυοῦ Τιθωνοῖο ὄρνυθ’, ἵν’ ἀθανάτοισι φῶς φέροι ἡδὲ βροτοῖσι⁴⁴⁴. Pero la misma que se enamoró un día de Titón llegará un momento en el que se escapará de su lecho para acudir a los brazos de Céfalo, su nuevo amante, cuando su marido va envejeciendo eternamente⁴⁴⁵.

433. Id., *Ec.*, 879.

434. Id., *Lis.*, 44. 47. 51. 219. 220.

435. Id., 219:

ΛΥ. κροκωτοφορῶσα καὶ κεκαλλωπισμένη

436. Id., 221:

ΛΥ. ὅπως ἂν ἀνὴρ ἐπιτυφῇ μάλιστά μου·

437. Aristófanes, *Ec.*, 879:

[...] κροκωτὸν ἡμφιεσμένη

438. Pomeroy, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Robert Hale and Co, London, 1975, 83

439. Alejandro A. González Terriza, “Los rostros de la Empusa. Monstruos, heteras, niñas y brujas: aportación a una nueva lectura de Aristófanes “Ec”. 877-1111”, *Cuadernos de Filología Clásica* (Estudios griegos e indoeuropeos), nº 6 (1996), 268 n. 21.

440. Catulo, *Carm.*, 68, 130-131: *Cupido fulgebat crocina candidus in tunica* (“Cupido refulgía radiante con su túnica azafranada”).

441. Ovidio, *Met.*, IV, 274; Plinio el Viejo, *HN.*, XVI, 153-154.

442. Homero, *Ilíada* VIII, 1; XIX,1; XXIV, 695.

443. Virgilio, *Aen.* IV, 583-584; IX 459; segundo verso en *Georgica* I, 445.

444. Homero, *Od.*, V, 1-2; *Il.*, XI, 1-2.

445. Véase Ovidio, *Am.*, I, 13, 31-37.

Pr 17,12: los osos.

פְּנוֹשׁ דָּב שֶׁכּוֹל בְּאִישׁ וְאֶל-כֶּסֶּל בְּאִוְלָתוֹ: TM

Tope con el hombre osa despojada de sus oseznos antes que necio en su insensatez.

^{LXX} ἐμπεσεῖται μέριμνα ἀνδρὶ νοήμονι οἱ δὲ ἄφρονες διαλογιοῦνται κακά

La preocupación invadirá al hombre razonable; los insensatos pensarán en maldades.

La Biblia habla en tres pasajes de la ferocidad de los osos, especialmente cuando tienen hambre o se les despoja de sus cachorros: 2 S 17,8; Os 13,8 y Pr 17,12. En 2 Samuel LXX traduce כָּדָב שֶׁכּוֹל por ὥς ἄρκος ἡτεκνωμένη (“como osa privada de sus crías”); en Oseas, la misma expresión por ὥς ἄρκος ἀπορουμένη (“como osa desprovista”). Sin embargo el traductor griego de Proverbios, más libre a la hora de trasladar el proverbio hebreo a la realidad conocida por sus lectores helenísticos, ha prescindido de la comparación de la osa. También en 28,15 desaparece la alusión a los osos: TM וְדָב שׁוֹקֵק (“oso hambriento”) vs. ^{LXX} λύκος διψῶν (“lobo sediento”).

Los osos eran bien conocidos en la Palestina de los tiempos bíblicos⁴⁴⁶. A medida que fueron desapareciendo los bosques, su hábitat natural, el Oso Sirio (*Ursus syriacus*) fue desapareciendo de Palestina, si bien hoy en día pueden verse algunos ejemplares en las cercanías del Líbano. En LXX desaparece la alusión a los osos, que no se localizan al sur del paralelo 30⁴⁴⁷. El hábitat natural de los osos se localiza, principalmente, en el hemisferio norte, aunque en tiempos históricos existieron en los Montes Atlas del noroeste de África. En climas desérticos como el de Egipto los osos eran desconocidos.

Pr 5,4: el ajenjo.

וְאַחֲרִיתָהּ מֶרֶה כִּלְעֵנָה חֲדָה כְּחֶרֶב פִּיּוֹת: TM

Pero su fin es amargo como el ajenjo, agudo como espada de dos filos.

^{LXX} ὅστερον μέντοι πικρότερον χολῆς εὐρήσεις καὶ ἡκοινημένον μᾶλλον μαχαίρας διστόμου
Pero, sin embargo, su final lo encontrarás más amargo que la hiel y más afilado que espada de dos filos.

Desaparece también la comparación con el ajenjo. Según Hamonville, era desconocido en Egipto hasta el tiempo de los romanos y hasta el s. II de nuestra era no se cita en los papiros egipcios⁴⁴⁸. Sin embargo, en el Papiro Ebers⁴⁴⁹, el documento médico más antiguo que se conserva, datado ca. 1550 a. C. que contiene escritos que se remontan al 3550 a. C., la cerveza con ajenjo figura entre las terapias recomendadas para el alivio de las obstrucciones del abdomen⁴⁵⁰. Este papiro incluye aproximadamente 800 recetas y 700 drogas naturales y extranjeras, tales como el aloe, la menta y el ajenjo. Plinio el Viejo (23-79 d. C.), además, nos da noticias del uso que se le daba al ajenjo en una ciudad cercana a Alejandría.

446. Así lo afirma John Wood, *Bible Animals: A description Of Every Creature Mentioned In The Scriptures From The Ape To The Coral*, Kessinger Publishing, 2005, 75-80.

447. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 24.

448. *Ibid.*

449. Robert K. Ritner, “Innovations and Adaptations in Ancient Egyptian Medicine”, *JNES*, Vol. 59, No. 2 (Apr., 2000), 107-117.

450. Cyril P. Bryan, *Ancient Egyptian Medicine: The Papyrus Ebers*, Ares Publishers, Chicago 1974, 134-143.

En ninguna ocasión encontramos en la Biblia judía la palabra hebrea לענה traducida por la griega ἄψινθιον: tanto en Pr 5,4 como en Dt 29,17, Lam 3,15 לענה se traduce por χολή (hiel), en sus correspondientes casos; en Lam 3,19 por πικρίας (amargor); también en Am 6,12 por πικρίαν; en Jer 9,14 por ἀνάγκας (dolor); en Jer 23,15 por ὀδύνην (pena). En Am 5,7 LXX cambia por completo el sentido de לענה construyendo un paralelismo antinómico basado en la oposición tierra-cielo:

הַהֶפְכִּים לְלֵעָנָה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה לְאֶרֶץ הַנִּיחֹי: TM

Los que convierten en ajeno el juicio y echan por tierra la justicia.

LXX κύριος ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν

El Señor, el que hace justicia en lo alto y ejecuta el juicio en la tierra.

En todos estos casos (excepto en Dt 29,17) la Vulgata traduce por *absinthium*, palabra latina calco de la griega ἄψινθιον. Sólo en el NT, en Ap 8,11 aparece ἄψινθος. Parece como si LXX no conociera el significado de la palabra hebrea o no quisiera traducirla por una planta que, o no era usual entre los alejandrinos, o se evitaba deliberadamente nombrarla.

En la literatura griega no era desconocido el ajeno, ya que distintos autores hablaban de sus beneficios. Hipócrates lo recomendaba contra la ictericia, la melancolía, el dolor menstrual, la pérdida de memoria y el reumatismo, y Galeno lo aplicaba contra la malaria. También entre los escritores latinos Plinio el Viejo habla extensamente sobre sus propiedades como digestivo, diurético, purgante, antídoto de venenos y picaduras, alivio para los moratones, ojos enfermos, etc.⁴⁵¹ Se sabe que las mujeres bereberes nómadas del Atlas marroquí empleaban pociones a base de ajeno para evitar embarazos no deseados. Debido a su amargor, algunos recomendaban, como recoge Plinio, administrarlo a los niños disimulado en un higo seco: *alii pueris [folia] in fico sicca, ut amaritudinem fallerent*⁴⁵². Lucrecio compara la filosofía epicúrea con el ajeno amargo que los médicos dan a los niños, para que recuperen su salud, en un vaso con los bordes impregnados de miel⁴⁵³.

Además del medicinal, el ajeno tenía otros usos: tanto griegos como romanos añadían al vino distintas hierbas aromáticas como ajeno, tomillo, romero y mirto para potenciar su sabor. Con el ajeno, especialmente, pensaban que se fortalecía el estómago: *Stomachum corroborat, et ob hoc sapor eius in vina transfertur*⁴⁵⁴. Entre los romanos era muy apreciada, sobre todo en verano, una bebida que contenía una base de ajeno.

Parece ser que fueron los romanos los que popularizaron su uso: Plinio nos da cuenta de su utilidad y de la facilidad para encontrarla, aunque dice que ha sido el pueblo romano el que le ha otorgado más estima por su uso en las ceremonias religiosas. En las fiestas Latinas, al vencedor de la carrera de cuadrigas en el Capitolio se le daba una bebida de ajeno, ya que la salud siempre se creyó que era el mejor premio⁴⁵⁵.

El dato más curioso para nuestro propósito nos lo da también Plinio a propósito de

451. Plinio el Viejo, *NH.*, XXVII, 44-52.

452. *Ibid.*, XXVII, 48.

453. Lucrecio, *RN.*, I, 936-942.

454. Plinio el Viejo, *NH.*, XXVII, 45.

455. *Ibid.*, XXVII, 44.

una variedad de ajeno, el *absinthium marinum*: “Está también el aseno marino, que llaman serifo, muy apreciado en Taposiris en Egipto. Los seguidores de la diosa Isis en su solemnidad llevan en procesión una rama de éste. Más corto que el primero y menos amargo, enemigo para el estómago” (*Est et absinthium marinum, quod quidam seriphum vocant, probatissimum in Taposiri Aegypti. Huius ramum Isiaci praeferre sollemne habent. Angustius priore minusque amarum, stomacho inimicum*)⁴⁵⁶. Según este texto, este tipo de ajeno era muy apreciado en Abusir (Taposiris en griego), ciudad egipcia de época ptolemaica en la costa mediterránea, que se hallaba a unos 45 km. al oeste de Alejandría. Según Gyözö Vörös la acrópolis de Taposiris se construyó en honor de Isis. Taposiris Magna llegó a ser el mayor centro de su culto en Alejandría y en todo Egipto⁴⁵⁷. En la propia Alejandría había un santuario de Isis cerca del barrio judío. Según la información de Plinio, los admitidos en los misterios de Isis llevaban una rama de este *absinthium marinum* en la mano en las celebraciones de sus ritos. Más estrecho y menos amargo, este tipo de ajeno era perjudicial para el estómago.

En la época helenística, debido al contacto con las culturas orientales, surgieron nuevos cultos místicos entre la población griega; entre ellos los de Isis, Serapis y Osiris (dioses egipcios o greco-egipcios). Fue durante el mandato de Ptolomeo I Soter (305 – 285 a. C.) cuando se creó una tríada divina formada por el dios Serapis, su mujer la diosa Isis, y su hijo el dios Harpócrates (“Horus el pequeño”) y comenzaron las obras de construcción del templo llamado *Serapeum*. El propósito de Ptolomeo no era otro que facilitar la helenización de Egipto. Isis, que anteriormente fue esposa de Osiris, por los cambios introducidos por Ptolomeo pasó a convertirse en consorte de Serapis. Entonces el culto de Isis se convirtió en una religión mística, mestiza y sincrética que se extendió rápidamente, desde Alejandría, por todo el mundo helenístico. Alcanzará incluso a Roma, durante el consulado de Sila y llegará a ser muy popular dentro de la religión romana. Apuleyo da cuenta del fervor con que se adoraba a Isis en Roma y confirma que su culto proviene de Egipto⁴⁵⁸. Cónsules posteriores lucharán por erradicar su culto debido al carácter libertino de algunos de sus ritos.

El culto de Isis fue para los judíos de la diáspora alejandrina una tentación a renunciar a la fe de sus padres⁴⁵⁹. Para muchos autores Doña Sabiduría fue una respuesta del judaísmo ortodoxo a este peligro que acechaba a la fe judía. Los escritores de la Septuaginta, conocedores del culto tributado en Taposiris y en la misma Alejandría a Isis, diosa egipcia de la maternidad y la fertilidad, pudieron evitar nombrar el Ἀψίνθιον que recordaba su culto. En su lugar, en Pr 5,4 y en todas las ocurrencias de לַעֲנָה en la literatura bíblica, tradujeron, sin perder el sentido, por palabras que hacían referencia al amargor (πικρίας) o a la bilis (χολή).

Pr 30,27: la langosta

מֶלֶךְ אֵין לְאַרְבֵּה וַיֵּצֵא חֲצִץ כָּלֹוֹTM

Rey no tiene la langosta, pero sale en escuadrón toda en conjunto.

456. Plinio el Viejo, *NH.*, XXVII, 52.

457. Cf. Gyözö Vörös, “Greek Pharaohs in Egypt, Greek Sanctuary in an Egyptian Temple: Taposiris Magna at Alexandria”, en 7th egyptological Tempeltagung, Structuring Religion, Wednesday 28 September - Saturday 1 October 2005, Katholieke Universiteit Leuven.

458. Apuleyo, *Met.*, 11, 5: [...] *Prisca que doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant nero nomine reginam Isidem* (“Los egipcios, apreciados por su antigua doctrina, cuando me honran con mis propias ceremonias, me llaman con mi verdadero nombre: “reina Isis”).

459. Gerda Jeannette Boiten, *Wijsheid in context : een onderzoek naar de retorische opbouw van het boek Wijsheid van Salomo en naar de betekenis van Vrouwe Wijsheid*, <http://irs.ub.rug.nl/ppn/152515135>, Summary, 209.

LXX ἀβασίλευτόν ἐστιν ἡ ἀκρίς καὶ ἐκστρατεύει ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος εὐτάκτως
Sin rey está la langosta y sale a campaña como bajo un solo mandato, ordenadamente.

El tema de la langosta está más desarrollado en LXX, siguiendo con la comparación militar. En Egipto, especialmente en las riberas del Nilo, abundan animales como libélulas, mariposas, mosquitos y langostas. El libro del Éxodo (10,12-14) recoge, entre las diez plagas que asolaron Egipto, la de las langostas, prueba de lo común que era, y sigue siendo en esta zona.

Pr 10,5: las tormentas de arena

אִנֶּר בְּקִיץ בֶּן מִשְׁכִּיל נִרְדָּם בַּקָּצִיר בֶּן מִבִּישׁ: TM
El que recoge en verano es hombre prudente, pero el que duerme en la siega es hombre vergonzante.

LXX διεσώθη ἀπὸ καύματος υἱὸς νοήμων ἀνεμόφθορος δὲ γίνεται ἐν ἀμῆτῳ υἱὸς παράνομος
El que se salva de la quemadura del sol es un hijo razonable; el que se deja arruinar por el viento en la cosecha es un hijo criminal.

El proverbio de la Septuaginta parece una adaptación a la climatología de Egipto. El clima en Egipto es muy seco y caluroso, con lluvias muy escasas, ya que se trata de un clima desértico. Sus temperaturas en verano alcanzan los 50° en la zona del desierto, mientras que en la del Delta la media es de 26°.

Alrededor de ocho veces al año en el este y noroeste de África se produce un fenómeno llamado “Jamsin”, una tormenta de arena empujada por los vientos cálidos del Sur, acompañada de temperaturas superiores a los 40 grados, que provoca numerosos daños a las cosechas y molestias a personas y animales. Estas tormentas de arena se dan muy frecuentemente (“Jamsin” en árabe significa cincuenta), sobre todo entre primavera y otoño, y pueden durar varios días.

G. Una ciudad portuaria.

Pr 7,21: las redes de los labios

הַטַּתִּי בְּרֶבֶב לְקַחְתָּהּ בְּחֶלֶק שְׂפָתַיָּהּ תְּדִיחֶנִּי: TM
Lo rindió con su mucha persuasión, con la suavidad de sus labios lo sedujo.

LXX ἀπεπλάνησεν δὲ αὐτόν πολλῇ ὁμιλίᾳ βρόχοις τε τοῖς ἀπὸ χειλέων ἐξώκειλεν αὐτόν
Lo hizo derivar con su mucho trato y con las redes de sus labios le hizo zozobrar.

El término βρόχος tiene tres ocurrencias en LXX, todas en Proverbios: 6,5; 7,21; 22,25. En esta ocasión aplicado metafóricamente a los labios de la γυνή ἄλλοτρία. De ellos se dice que son como redes en las que queda atrapado el muchacho joven e inexperto que ya ha derivado, como barco entre un fuerte oleaje o costa salpicada de rocas, con la compañía

frecuente de la mujer ajena. En la traducción de Vulg., en el primer estico, san Jerónimo tradujo: *inretivit eum multis sermonibus* (“lo sedujo (enredó) con muchas palabras”) utilizando el verbo *inretio* que significa “coger, enredar como en una red”; figuradamente: “seducir”.

Pr 7,22: estar engaviotado

הִלֵּךְ אַחֲרֶיהָ פֶּתָאֵם כְּשֹׁר אֶל-שֶׁבַח יְבוּא וְכַעֲכֵס אֶל-מוֹסֵר אֵילִל: TM

En seguida se va detrás de ella, como el buey al matadero y como con grillete al castigo el loco.

LXX ὁ δὲ ἐπηκολούθησεν αὐτῇ κεπρωθείς ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς

Él la siguió embelesado (lit. engaviotado) como el buey es llevado al sacrificio y el perro a la cadena

El participio de aoristo κεπρωθείς, del verbo κεπρώω, es un *hapax* LXX. Parece ser la primera atestiguación del verbo κεπρώω. Posteriormente se encuentra también en una carta a Ático en la que Cicerón dice que él mismo κεκέπρωμαι⁴⁶⁰. El verbo procede del sustantivo κέπφος, que hace referencia a un pájaro de mar, una especie de gaviota. Según nos cuenta Aristóteles en su *Historia Animalium*, a estos pájaros “los capturan en la espuma de la playa porque tratan de comérsela y los cazan corriendo entre el agua. Su carne tiene buen olor excepto el trasero que huele a limo. Llegan a ser rollizos”⁴⁶¹. Son aves extremadamente confiadas, como se desprende de una frase de las Aves de Aristófanes: καὶ κέπφοι τρήρωνες ἄλωπεκιδεῦσι πέπεισθε, ὦν δόλιαι ψυχαί, δόλιαι φρένες⁴⁶². (“Atolondradas gaviotas, que confiáis en los zorros de alma mentirosa y pensamientos engañosos”). Es más: en Pluto el Sicofate utiliza el vocativo ὦ κέπφε como sinónimo de “estúpido”⁴⁶³. En un escolio que comenta este pasaje se dice: “Pájaro al que le gusta comer espuma de mar. Y cuando los hijos de los marineros cogen espuma, se arrojan a la espuma de sus manos, primero de lejos, luego más cerca. Y así las cazan fácilmente. Y de los hombres estúpidos se aplica esta frase hecha”⁴⁶⁴. Calímaco (310 - 240 a.C.)⁴⁶⁵ y Aristófanes de Bizancio (c. 257-c.180 a.C.)⁴⁶⁶, dos grandes bibliotecarios alejandrinos, contemporáneos del traductor de ProvLXX, figuran entre los pocos autores que utilizan el término κέπφος. Esopo, en una de sus fábulas⁴⁶⁷, habla de esta peculiar gaviota que, asociándose con un murciélago y un espino para

460. Cicerón, *Att.*, XIII, 40, 2, 4.: *sed ego ipse κεκέπρωμαι*.

461. Aristóteles, *HA.*, 620a, 13-16:

Οἱ δὲ κέπφοι ἀλίσκονται τῷ ἄφρῳ· κάπτουσι γὰρ αὐτόν, διὸ προσραίνοντες θηρεύουσιν. ἔχει δὲ τὴν μὲν ἄλλην σάρκα εὐώδη, τὸ δὲ πυγαῖον μόνον θινὸς ὄζει. Γίνονται δὲ πίονες.

462. Aristófanes, *Pax*, 1067:

{IE.} καὶ κέπφοι τρήρωνες ἄλωπεκιδεῦσι πέπεισθε, ὦν δόλιαι ψυχαί, δόλιαι φρένες.

463. Aristófanes, *Pl.*, 912: {SU.} Οὐ γὰρ προσήκει τὴν ἑμαυτοῦ μοι πόλιν εὐεργετεῖν, ὦ κέπφε, καθ' ὅσον ἂν σθένω [...]

464. Sch. Aristófanes, *Pl.*, 912, 1-5:

ὦ κέπφε· Ὀρνεον ὅπερ φιλεῖ ἄφρον θάλαττιον ἑσθίειν· καὶ οἱ παῖδες τῶν ἀλιεῶν λαμβάνοντες τὸν ἄφρον ῥίπτουσι τὸ πρῶτον πόρρωθεν, εἴτα ἐγγύτατα, εἴτα εἰς τὴν χεῖρα τὸν ἄφρον, καὶ οὕτως εὐχερῶς ἀγρεύουσι. καὶ ἐπὶ τῶν ἀλογίστων ἀνδρῶν τοῦτο εἰς παροιμίαν.

465. Calímaco, *Fr.* 191, 6.

466. Aristófanes de Bizancio, *Epit.*, I, 23, 5; *Fr.*, 20, 4; etc.

467. Esopo, 36, 1-15: ΝΥΚΤΕΡΙΣ, ΚΕΠΦΟΣ ΚΑΙ ΒΑΤΟΣ

dedicarse al comercio, y embarcándose después, naufragan y pierden su mercancía. Por eso dice que “la gaviota siempre merodea por la orilla del mar⁴⁶⁸” buscando su preciada carga. Es, por tanto, un ave que vive cerca de playas y puertos.

El traductor de Proverbios ha elegido un participio, *κεπρωθείς*, que califica magistralmente la actitud del joven que cae inocentemente en las redes de la *γυνή ἄλλοτρία*, y a la vez indica que tanto el traductor como sus destinatarios conocían esta rara ave cuyo hábitat se circunscribía a costas y puertos.

H. La idiosincrasia de sus costumbres

Pr 7,16: las colchas dobles

מְרַבֵּדִים רַבְּדִתִּי עֲרָשִׁי חֲטָבֹת אֶטּוֹן מִצְרַיִםTM
He preparado mi cama con colchas, he tendido lino de Egipto.

LXX *κειρίαις τέτακα τὴν κλίνην μου ἀμφιτάποις δὲ ἔστρωκα τοῖς ἀπ’ Αἰγύπτου*
He tendido unos paños sobre mi lecho, he extendido colchas dobles de Egipto.

Vulg. *intexui funibus lectum meum stravi tapetibus pictis ex Aegypto*
He encordado mi lecho, lo he cubierto con colchas bordadas de Egipto.

Tanto en TM y en Vulg. se habla de ropa procedente de Egipto, pero la expresión *ἀμφιτάποις* “colchas dobles” de Septuaginta parece hacer referencia explícita a una ropa de cama que debía ser conocida por los lectores alejandrinos. En 2 S 17,28 se encuentra la otra ocurrencia de esta palabra en LXX: *ἀμφιτάπους*, sin correspondencia en el hebreo, pero corroborado por el texto latino: *tappetia*.

El término *ἀμφίταπος* (que significa tapiz o cobertor reversible con dibujos por ambas caras) está bien documentado, incluso en papiros. Ateneo recoge dos textos en los que aparece esta palabra: uno de Clearco de Solos (discípulo de Aristóteles, del s. IV a. C.) en el que, tratando de los aduladores, dice de un muchacho de Pafos de linaje real que “se recostaba en un lecho de patas de plata cubierto por un tapiz sin pelo [...] y se ponía otro de púrpura encima, lanoso por ambos lados y envuelto en una funda de fibra natural”⁴⁶⁹. El otro texto pertenece al *Peri Alexandreias* de Calixeno de Rodas (historiador del II a. C.) en el que, hablando del desfile organizado en Alejandría por el rey Ptolomeo Filadelfo, dice “encima de ellos estaban extendidos tapices teñidos de púrpura con dibujos por ambas caras, de lana de primera calidad y sobre ellos había colchas bordadas magníficas por su elaboración”⁴⁷⁰. Este segundo texto es especialmente significativo para nuestro propósito ya que en él el historiador

468. *Id.*, 9-10: ὁ δὲ κέπφος ἐπὶ τῆς θαλάσσης τὰς διατριβὰς ἔχει τὸν χαλκὸν ἀναζητῶν.

469. Ateneo, *Deipnos.*, VI, 67, 17-18:
 ἐπεβέβλητο δ’ αὐτῷ πορφυροῦν ἀμφίταπον ἀμοργίνῳ
 καλύμματι περιειλημένον. [...]

470. Ateneo, *Deipnos.*, V, 26, 22-23:
 ταύταις δ’ ἀμφίταποι ἀλουργεῖς ὑπέστρωντο τῆς πρώτης
 ἐρέας, καὶ περιστρώματα ποικίλα διαπρεπῆ ταῖς τέχναις

Calíxeno nos da cuenta de estas colchas reversibles cuando describe con minuciosidad los detalles del fastuoso desfile celebrado en Alejandría en plena época helenística⁴⁷¹.

Pr 7,3: las tablas del corazón

קְשֶׁרֶם עַל-אַצְבָּעֶיךָ כְּתֹבֵם עַל-לֵוֶה לִבְךָ: TM

Átalos a tus dedos, escríbelos en la tabla de tu corazón.

^{LXX} περίθου δὲ αὐτοὺς σοῖς δακτύλοις ἐπίγραψον δὲ ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου

Átalos a tus dedos, escríbelos a lo largo de tu corazón.

También en 3,3 nos encontramos con la misma expresión **עַל-לֵוֶה לִבְךָ** (es verdad que el caso de 3,3 parece ser, más que una omisión del griego, una glosa posterior del texto hebreo⁴⁷²):

חֶסֶד וְאֱמֶת אֶל-יַעֲזֹבֶךָ קְשֶׁרֶם עַל-נְרִיָּוֶיךָ כְּתֹבֵם עַל-לֵוֶה לִבְךָ: TM

Misericordia y verdad no se aparten de ti, átalos a tu cuello, escríbelas en la tabla de tu corazón.

^{LXX} ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις μὴ ἐκλιπέτωσάν σε ἄφαψαι δὲ αὐτὰς ἐπὶ σῶ τραχήλῳ καὶ εὐρήσεις χάριν

Que los actos de misericordia y confianza no te dejen, átalos a tu cuello y encontrarás gracia.

En ninguno de los dos proverbios se traduce la expresión “escribir sobre tablas”. Vulg. sí lo hace: *scribe/describe in tabulis cordis tui*. En otras dos ocasiones TM habla de escritura sobre tabla: en Jer 17,1 se dice del pecado de Judá que **עַל-לֵוֶה לִבְךָ** (“está grabado sobre la tabla del corazón”), sin traducción en ^{LXX}, y en Is 30,8a se pide al profeta que escriba la visión **עַל-לֵוֶה** (traducido por ^{LXX} como ἐπὶ πυξίου “sobre tablilla de madera”). A Habacuc (Hab 2,2) también YHWH le pide que escriba la visión y la grabe en tablas: **עַל-לֵוֶה לִבְךָ** (en la traducción de ^{LXX} ἐπὶ πυξίου “sobre tablilla de madera”). La expresión griega ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου con la que la Septuaginta traduce en el primer caso, aparece en 3 R 3,1; 4,29; 5,9, además de en Pr 22,20, y alude a la vasta sabiduría salomónica.

Por consiguiente, tenemos que en ninguno de los dos proverbios de ^{LXX} traduce al griego la metáfora “escribir sobre la tabla del corazón”. Para los alejandrinos esta imagen podía resultar extraña ya que en Egipto la escritura se hacía sobre papiro. En Palestina, sin embargo, tenemos constancia de la escritura sobre tablillas cuneiformes, como lo demuestran las cartas de Amarna, escritas la mayoría en Palestina en el s. XIV a. C. y enviadas después a Egipto, donde se encontraron en los archivos reales. También en Palestina se han encontrado tablillas semejantes en Gezer, Tell el-Hesi, Taanac, Siquem y Samaria. En Ex 24,12 se dice que las tablas que YHWH dio a Moisés eran de piedra (**אֶת-לֶחֶת הָאֲבָן / τὰ πυξία τὰ λίθινα**). En Egipto, sin embargo, estaba extendido el uso del papiro (*Cyperus papyrus*) que crecía abundantemente en las márgenes del Nilo. El papiro se usaba no sólo como soporte de escritura; era también apreciado como alimento rico en fécula y como materia prima para confeccionar ropa, calzado, cestas, cuerdas y hasta pequeñas embarcaciones. También tenía usos medicinales. Como soporte para escribir se usaban unas láminas formadas por hojas

471. Sobre este tema, F. J. Gómez Espelosín, “La vida en las grandes capitales helenísticas. La gran procesión de Alejandría”, en AA.VV., *Historia del mundo clásico a través de sus textos I*, Madrid 1999, 556-565.

472. Ver Hamonville, *op. cit.*, 47; 174.

entrecruzadas de papiro, prensadas y secadas al sol. Sobre los rollos de papiro se escribía con cálamo sacado del junco de bambú. También en Egipto se usaron las tablillas de madera, aunque menos frecuentemente. Y los estudiantes solían ejercitarse en *ostraca* (tablillas de piedra caliza pulida), ya que el papiro era caro. Tampoco se usaba el papiro cuando se quería un material que durara a lo largo del tiempo. Es el caso de los documentos de la cancillería real, escritos sobre piedra. Así la piedra de Palermo recoge los anales reales desde la dinastía I a la V.

Para los Ptolomeos el papiro fue un importante medio de difusión de la cultura helenística. Su mayor emblema, la Biblioteca de Alejandría, llegó a albergar alrededor de setecientos rollos de papiro.

9,3: Convocar a la crátera

שְׁלַחַה נְעֻרְתֶּיהָ תִּקְרָא עַל־נִפְי מְרֹמֵי קָרָת: TM

Envió a sus criadas, llamando sobre lo más elevado de las alturas de la ciudad:

^{LXX} ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγουσα

Envió a sus criadas, convocando a la crátera, con una alta proclamación, diciendo:

Parece como si el traductor griego no entendiera la palabra קָרָת. Así se deduce de las ocurrencias que tenemos en Proverbios: Pr 8,3; 9,3.14 y 11,11. La otra ocurrencia en ^{LXX}, en Job 29,7, está correctamente traducida por πόλις. ¿Pudiera ser un indicio de que se trata de dos traductores distintos, en contra de la opinión de algunos investigadores? Lo que es cierto es que en ninguna de las ocurrencias de esta palabra en Proverbios el traductor griego parece haberla entendido y la traduce libremente.

Pr 8,3:

לִיד־שְׁעָרִים לְפִי־קָרָת מְבֹא פִתְחִים תִּרְנָה: TM

Junto a las puertas, ante la ciudad, a la entrada de las puertas da voces.

^{LXX} παρὰ γὰρ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει ἐν δὲ εἰσόδοις ὑμνεῖται

Junto a las puertas de los poderosos está sentada; en las entradas canta himnos.

Aunque Kittel propone תִּקְרָא en lugar de לְפִי־קָרָת, como en 1,20, no se pueden explicar de la misma manera la traducción griega de las otras ocurrencias de esta palabra.

Pr 9,14:

וַיֵּשְׁבָה לַפֶּתַח בֵּיתָהּ עַל־כֶּסֶּא מְרֹמֵי קָרָת: TM

Se sienta a la puerta de su casa, en los lugares altos de la ciudad, en un sitio de honor, en las alturas de la ciudad.

^{LXX} ἐκάθισεν ἐπὶ θύραις τοῦ ἑαυτῆς οἴκου ἐπὶ δίφρου ἐμφανῶς ἐν πλατείαις

Se ha sentado en las puertas de su propia casa, en un asiento visible en las plazas.

Pr 11,10-11:

Caso peculiar éste. En TM, tanto el v. 10 como el 11 son dos proverbios temáticamente similares, con el denominador común de la prosperidad de la ciudad relacionada con los justos. El v. 10 se traduce al griego con un solo estico, correspondiente al primer hemistiquio de 10a más el segundo de 11a; el v. 11 es traducción de 11b:

בְּטוֹב צְדִיקִים תֵּעָלֶז קְרִיָּה וּבְאַבְדֹּר רְשָׁעִים רָנָה: TM

Por el bien de los justos se alegra la ciudad; con la muerte de los malvados, júbilo.

LXX ἐν ἀγαθοῖς δικαίων κατώρθωσεν πόλις

Por los beneficios de los justos la ciudad prospera.

בְּבִרְכַּת יִשְׂרָאֵל תִּרְוֶה קְרִיָּה וּבִפִּי רְשָׁעִים תִּהְרָס: TM

Por la bendición de los rectos prospera la ciudad, pero por la boca de los malvados se arruina.

LXX στόμασιν δὲ ἀσεβῶν κατεσκάφη

Pero por la boca de los malvados se arruina.

Pues bien, el traductor ha esquivado la traducción de קְרִיָּה, suprimiendo el hemistiquio en el que se encuentra y simplificando el resultado final: de dos proverbios similares hace uno. El término קְרִיָּה sí lo conoce y lo traduce fielmente por πόλις como se ve en este y en otros casos: Pr 10,15; 18,11.19; 11,10; 29,8.

Así pues, la forma קְרִיָּה, de las cinco ocurrencias que presenta en TM, solamente una de ellas, en el libro de Job, está traducida como πόλις. Las otras cuatro, en Proverbios, se traducen de la siguiente manera: en 8,3 לְפִי־קְרִיָּה (“ante la ciudad”) por δύναντων (“de los poderosos”)⁴⁷³. Pudo estar influida o relacionada con 1,21 donde, en una lectura doble, un hemistiquio adicional del griego que juega con las palabras δυναστών y πόλεως:

בְּרֹאשׁ הַמִּיּוֹת תִּקְרָא בְּפֶתְחֵי שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָה תֹאמַר: TM

En el centro de los ruidos clama, en las entradas de las puertas de la ciudad pronuncia sus dichos.

LXX ἐπ’ ἄκρων δὲ τειχέων κηρύσσεται ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαρροῦσα λέγει

Proclama sobre lo alto de las murallas, en las puertas del gobernador espera, en las puertas de la ciudad habla osada.

En 9,14 קְרִיָּה se traduce por ἐν πλατείαις (“en las plazas”). En 11,11 no se traduce y en 9,3, el caso que nos ocupa, se hace por ἐπὶ κρατῆρα (“a la cratera”). Parecen ser unas traducciones libres. Fonéticamente, además, κρατῆρ está muy cercana a קְרִיָּה.

La cratera era una copa de boca ancha y gran capacidad en la que se mezclaba el vino con el agua. En los textos de la literatura clásica tenemos referencias de su uso.

473. En 1 S 2,8 se habla también de estar sentado entre príncipes en un sitio de honor: עֲסִיבֵי־כִסֵּא כְּבוֹד יִתְּלֶם; en los LXX: καθίσαι μετὰ δυναστών λαῶν καὶ φρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς.

En la *Odisea*: “Mezclaron el vino en las cráteras”⁴⁷⁴. “Cuando bebían el vino rojo y dulce como la miel, llenaba una copa y vertía veinte medidas de agua, y desde la crátera se esparcía un agradable aroma”⁴⁷⁵. “Mientras, cuatro sirvientas se afanaban en el palacio [...]; la tercera mezclaba delicioso y dulce vino en una crátera de plata y repartía copas de oro”⁴⁷⁶.

Platón, en el *Timeo*, utiliza la metáfora de la crátera como lugar de mezcla del vino y del agua desde donde se distribuye a las copas individuales: “Dijo esto y en la crátera en la que antes había mezclado el alma del universo, de nuevo vertió lo que quedaba de lo anterior, mezclándolo del mismo modo, aunque ya no era igual de puro sino de un segundo o tercer grado. Cuando lo combinó todo, dividió las almas en el mismo número que los cuerpos celestes y repartió una para cada uno.”⁴⁷⁷.

En distintos pasajes de la literatura griega aparece como recipiente apropiado para las libaciones u ofrendas rituales a los dioses.

En la *Ilíada*: “Los heraldos llevaban por la ciudad las víctimas para los solemnes juramentos de los dioses, dos corderos y el alegre vino, fruto del campo, en un odre de piel de cabra. El heraldo Ideo llevaba una brillante crátera y copas de oro [...]; y los ilustres heraldos reunieron las víctimas para los juramentos divinos, mezclaron el vino en la crátera y vertieron agua en las manos de los reyes. [...] Llenando las copas en la crátera, derramaban el vino y oraban a los dioses eternos”⁴⁷⁸.

Sófocles, *Edipo en Colono*: “Para no caer en ese silencioso y frondoso valle, por donde corre abundante agua que se mezcla con miel en las libaciones”⁴⁷⁹.

474. Homero, *Od.*, XX, 252-3: [...] ἐν δέ τε οἶνον κρητῆρσιν κερύωντο·

475. *Id.*, IX, 208-211:
τὸν δ' ὅτε πίνοιεν μελιηδέα οἶνον ἐρυθρόν,
ἐν δέπας ἐμπλήσας ὕδατος ἀνὰ εἴκοσι μέτρα
χεῦ', ὁδμή δ' ἠδεῖα ἀπὸ κρητῆρος ὁδῶδει,
θεσπεσίη· [...]

476. *Id.*, X, 348-349; 356-357:
ἀμφίπολοι δ' ἄρα τείος ἐνὶ μεγάροισι πένοντο
τέσσαρες [...]
ἡ δὲ τρίτῃ κρητῆρι μελίφρονα οἶνον ἐκίρνα
ἡδὺν ἐν ἀργυρέῳ, νέμε δὲ χρύσεια κύπελλα·

477. Platón, *Ti.*, 41d, 4 - 6, 1:
Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν
τοῦ παντός ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπό-
λοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα
δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτα ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.
συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἀστροῖς,
ἐνείμην θ' ἑκάστην πρὸς ἑκάστον [...]

478. Homero, *Il.*, III, 245-248; 268-271; 295-296:
Κήρυκες δ' ἀνὰ ἄστῳ θεῶν φέρον ὄρκια πιστὰ
ἄρνε δύω καὶ οἶνον εὐφρονα καρπὸν ἀρούρης
ἄσκαῳ ἐν αἰγείῳ· φέρε δὲ κρητῆρα φαεινὸν
κῆρυξ Ἰδαῖος ἠδὲ χρυσεῖα κύπελλα·
[...] ἀτὰρ κήρυκες ἀγαυοὶ
ὄρκια πιστὰ θεῶν σύναγον, κρητῆρι δὲ οἶνον
μίσγον, ἀτὰρ βασιλεῦσιν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν.
[...] οἶνον δ' ἐκ κρητῆρος ἀφυσσόμενοι δεπάεσσιν
ἐκχεον, ἡδ' εὐχοντο θεοῖς αἰειγενέτησιν.

479. Sófocles, *OC.*, 155-161 [...] ἵνα τῶδ' ἐν ἄ-

Corifeo. -Ofrece ahora un sacrificio expiatorio a estas diosas [...];
 Corifeo. -Hay cráteras, obra de arte de hombre habilidoso, de las que tienes
 que adornar los bordes y las asas de doble boca. [...]
 Edipo. -Bien; y después, ¿qué más es necesario?
 Corifeo. -Derramar las libaciones de pie, de cara a la aurora.
 Edipo. -¿Con esas cráteras que dices las hago?
 Corifeo. -Sí; tres libaciones; la última de golpe.
 Edipo. -¿Y de qué las lleno? Enséñame.
 Coro. -De agua y de miel; no mezcles vino⁴⁸⁰.

La crátera, vasija propia de la cultura griega, cuyo uso se destinaba a mezclar el vino con agua para los banquetes⁴⁸¹, era también era el recipiente idóneo para las libaciones en las que se derramaba vino sin mezclar pero también mezclado, agua pura y leche con miel o aceite⁴⁸². Las libaciones acompañaban a las oraciones y a los sacrificios, y se derramaban sobre el altar en el que se ofrecían⁴⁸³. Tenían lugar antes de una partida para que todo fuera bien en la travesía y después de un encuentro o tratado para celebrarlos. Así lo vemos en *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides: “Cuando las naves estuvieron llenas y se cargó con todo lo necesario para zarpar, tocó a silencio la trompeta. Se hicieron las plegarias acostumbradas antes de zarpar, no cada nave por separado, sino todas a la vez a la voz de un heraldo. Mezclado el vino en las cráteras por todo el ejército, en vasos de oro y de plata los marineros y los capitanes hicieron libaciones”⁴⁸⁴. También se efectuaba una libación a los dioses al principio del *symposion*. Hay testimonios en la literatura clásica griega⁴⁸⁵ de tres libaciones que se

φθέγκτω μὴ προπέσῃς νάπει
 ποιᾶντι, κάθυδρος οὐ
 κρατὴρ μελιχίων ποτῶν
 ῥεύματι συντρέχει·

480. *Id.*, 466.472-473. 476-481:

{ΧΟ.} Θεοῦ νῦν καθαρμὸν τῶνδε δαιμόνων, [...]
 {ΧΟ.} Κρατήρες εἰσιν, ἀνδρὸς εὐχειρος τέχνη,
 ὧν κρατὶ ἔρεψον καὶ λαβὰς ἀμφιστόμους.[...]
 {ΟΙ.} Εἶεν· τὸ δ' ἔνθεν ποῖ τελευτῆσαί με χρη;
 {ΧΟ.} Χοᾶς χέασθαι στάντα πρὸς πρώτην ἑω.
 {ΟΙ.} Ἡ τοῖσδε κρῶσσοις οἷς λέγεις χέω τάδε;
 {ΧΟ.} Τρισσὰς γε πηγὰς· τὸν τελευταῖον δ' ὅλον.
 {ΟΙ.} Τοῦ τόνδε πλήσας θῶ; δίδασκε καὶ τόδε.
 {ΧΟ.} Ὑδατος, μελίσσης· μὴδὲ προσφέρειν μέθυ.

481. Ver William Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities*, C. Little and J. Brown, Boston 1870, 367-368.

482. F., GRAF, “Milch, Honig und Wein”, *Perennitas. Studi in Memoria di A. Brelich*, Roma, 1980, 209-221.

483. Cf. J. Ruiz de Arbulo, “La asociación de jarras y palanganas de bronce tartesias e ibéricas. Una propuesta de interpretación”, *REIb*, 2 (1996), 173-99; J., Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966; J., Rudhart, *Notions fondamentales de la Pensée Religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, 2 ed., París 1992, 240-248.

484. Tucídides, VI, 31, 1,1 - 2,1:

Ἐπειδὴ δὲ αἱ νῆες πλήρεις ἦσαν καὶ ἐσέκειτο πάντα ἤδη
 ὅσα ἔχοντες ἐμελλον ἀνάξασθαι, τῇ μὲν σάλπιγγι σιωπῇ
 ὑποσημάνθη, εὐχὰς δὲ τὰς νομιζομένας πρὸ τῆς ἀναγωγῆς
 οὐ κατὰ ναῦν ἐκάστην, ξύμπαντες δὲ ὑπὸ κήρυκος ἐποιούντο,
 κρατήρας τε κεράσαντες παρ' ἅπαν τὸ στράτευμα καὶ ἐκπώ-
 μασι χρυσοῖς τε καὶ ἀργυροῖς οἱ τε ἐπιβάται καὶ οἱ ἄρχοντες
 σπένδοντες. [...]

485. Sófocles, *Fr.*, 425, 2:

Ζεῦ παυσίλυπε καὶ Διὸς σωτηρίου
 σπονδὴν τρίτου κρατήρος

realizaban, al menos en Atenas, y que se denominaban “de la primera, de la segunda y de la tercera crátera”. Parece ser que la primera era para Zeus y los olímpicos, la segunda para los héroes y la tercera para Zeus Soter⁴⁸⁶.

Resumiendo: la crátera forma parte indiscutible de la cultura griega, en particular de los banquetes y las libaciones hechas a la divinidad. En época homérica los encargados de mezclar el vino y administrarlo individualmente a cada comensal eran heraldos o muchachos jóvenes. Su carácter solemne estaba acentuado por el hecho de que frecuentemente estaba realizada en oro, plata o materiales nobles. “En la crátera convergían algunos valores fundamentales del banquete griego como la mezcla, la distribución, la libación, la reserva de parte de la bebida para los dioses, etc. Era, en definitiva, un símbolo de la convivialidad”⁴⁸⁷. Después del éxito de la campaña de Alejandro en la India, cuenta Arriano⁴⁸⁸ que en el banquete de celebración todos “bebieron del vino sacado de la misma crátera”(καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ κρατῆρος ὑτός τε καὶ οἱ ἄμφ’ αὐτὸν ἀρϋόμενοι), indicando con ello la fraternidad que les une. Hasta un refrán de Teogneto a propósito de la convivialidad del banquete simbolizado en la crátera: “Muchos amigos hay alrededor de la crátera, pero en un asunto importante, son muchos menos”⁴⁸⁹. Doña Sabiduría, que ha enviado antes a sus criadas, sale ahora para “convocar a la crátera” (συγκαλούσα ἐπὶ κρατήρα), es decir, para hacer llegar la invitación al banquete que ella misma ha preparado y que se desarrolla a partir del versículo siguiente.

Pr 15,17: la hospitalidad griega

טוֹב אֶרְחַת יֶרֶק וְאַהֲבָה-שֶׁם מִשֹּׁר אֲבוֹס וְשִׁנְאָה-בֹּי: TM

Más vale ración de verduras con amor que buey cebado con rencor.

LXX κρείσσων ξενισμὸς λαχάνων πρὸς φιλίαν καὶ χάριν ἢ παράθεσις μόσχων μετὰ ἔχθρας
Más vale convite de verduras con amistad y amabilidad que mesa preparada de terneros con odio.

El término ξενισμός es un *hapax* LXX. Traduce al hebreo נְהִיָּא que significa “provisiones, vituallas, ración” (cf. Jer 40,5; 52,34; 2 R 25,30). En 17,1 hay un proverbio similar:

ἀλλ’ ἀσπιδίτην ὄντα καὶ πεφραγμένον.

Esquilo, *Fr.*, 67,3

[...] ... τὸν

δὲ τρίτον κρατῆρα Διὸς Σωτήρος ἔλεγον, καθὰ καὶ Σοφοκλῆς ἐν Ναυ—

πλίω (F 425 Pears.): “Ζεῦ παυσίλυπε, καὶ Διὸς Σωτηρίου

σπονδὴ τρίτου κρατῆρος”

Filócoro, *Fr.*, 87,1:

PHOT. Lex. s.v. τρίτος κρατήρ: Διὸς Τελείου Σωτήρος·

πρῶτος γὰρ τέλειος ἀριθμὸς ὁ τρία, ὅτι ἔχει ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσα, ὡς

Φιλόχορος ἐν τῷ Περί ἡμερῶν.

También en Esquilo, *A.*, 246, hay una referencia a esta tercera libación: τριτόσπονδον.

486. Delight Tolles, “The Banquet-Libations of the Greeks”, *The American Journal of Philology*, vol. 66, n° 4 (1945), 425-430.

487. Susana González Reyero, “El banquete griego en Occidente. La Galia: alcance y límites de un tipo de comensalidad”, *Quad. Preh. Arq. Cast.* 21 (2000), 230.

488. Arriano, *AA.*, VII, 11, 8, 7-9.

489. Teognis, *EL.*, 642-643:

πολλοὶ παρ κρητῆρι φίλοι γίνονται ἑταῖροι,
 ἐν δὲ σπουδαίῳ πράγματι παυρότεροι.

טוב פת תרבה ושלוחה בָּה מְפִיִּת מְלֵא זְבַח־רִיב:™

Mejor es mendrugo con tranquilidad que casa llena de sacrificios de carne con contiendas.

^{LXX} κρείσσων ψωμὸς μεθ' ἡδονῆς ἐν εἰρήνῃ ἢ οἶκος πλήρης πολλῶν ἀγαθῶν καὶ ἀδίκων θυμάτων μετὰ μάχης

Mejor bocado de pan con placer en paz que casa llena de numerosos bienes e injustos sacrificios con contienda.

En este caso, aunque el traductor griego ha amplificado el proverbio hebreo, no varía sustancialmente en la temática. Sin embargo, el proverbio griego de 15,17 parece aludir a la hospitalidad griega.

Ξενισμός es la satisfacción de la obligación de *xenia*⁴⁹⁰, el ritual de hospitalidad que en Grecia se extendía a visitantes, extranjeros y dioses. En Lisias se habla del *xenismós* u hospedaje que le había ofrecido a Hércules su padre⁴⁹¹. En Atenaeo se cuenta que ante la hospitalidad de Thamneo, que recibió a sus huéspedes hospitalariamente en su propia casa agasajándolos con viandas, Phorbus se mostró encantado con este *xenismós* (hospitalidad)⁴⁹². En *La Guerra del Peloponeso*⁴⁹³ aparece un término sinónimo, de la misma raíz: Ξένισις. Tucídides relata el engaño que sufrieron los atenienses por los Egestanos, que entretuvieron a los marinos de las trirremes y, deslumbrándolos con vajillas de oro y plata que habían pedido a griegos y fenicios, los llevaron a sus casas y los agasajaron en banquetes.

El rito del *xenismós*, que era común en el mundo griego, venía acompañado de la ofrenda de una comida⁴⁹⁴. Dos dioses eran objeto especial de *xenismós*: Dionisos y Heracles⁴⁹⁵. Han aparecido restos cerámicos con representaciones suyas recostados ante una comida y bebida ritual. Para este *xenismós* se sacrificaba a la divinidad un animal que luego se comía en el banquete.

El alojamiento y la comida eran un deber moral para con el huésped de paso. Todavía más: la hospitalidad griega era un deber religioso. Estaba puesta bajo el patrocinio de Zeus, protector de extranjeros y suplicantes (Ζεὺς ξένιος ο ξείνιος⁴⁹⁶ y ἱκετήσιος⁴⁹⁷). En las *Argonáuticas* se dice: “Honremos a suplicantes y forasteros a causa de Zeus Hospitalario y

490. Cf. Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, EVD, Estella, 2009, 34.

491. Platón, *Lj.* 205c, 6 – d,1:
τὸν γὰρ τοῦ Ηρακλέους ξενισμὸν πρῶν ἡμῖν ἐν ποιήματί τινι διήει,
ὥς διὰ τὴν τοῦ Ηρακλέους συγγένειαν ὁ πρόγονος αὐτῶν
ὑποδέξαιτο τὸν Ηρακλέα.

492. Ateneo, *Deipnos.* VI, 82, 20:
καὶ ὁ Φόρβας οὕτως ἐπὶ τῷ ξενισμῷ ἦσθη.

493. Tucídides, VI, 46: [...] καὶ ἰδίᾳ ξενίσεις ποιοῦμενοι τῶν
τριηριτῶν τὰ τε ἐξ αὐτῆς Εγέστης ἐκπώματα καὶ χρυσᾶ
καὶ ἀργυρᾶ ξυλλέξαντες καὶ τὰ ἐκ τῶν ἐγγὺς πόλεων καὶ
Φοινικικῶν καὶ Ἑλληνίδων αἰτησάμενοι ἐσέφερον ἐς τὰς
ἐστιάσεις ὥς οἰκεῖα ἕκαστοι.

494. Ver Burkert, W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, vol. 2, Basil Blackwell, Oxford 1985, 107; Jameson, M.H., “Theoxenia”. En R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Svenska Institut i Athen, Stockholm 1994, 35-57.

495. Consultar Christiane Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lexington Books, Oxford 2003, 85-87.

496. Homero, *Il.*, 13, 625; *Od.*, 14, 283-284; 389.

497. *Id.*, 13, 213; 7, 164 (ὅς θ' ἱκέτησιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ).

Suplicante. A Zeus pertenecen ambos, suplicantes y forasteros y su mirada, a mi parecer, nos alcanza también a nosotros”⁴⁹⁸. Por eso le espeta Ulises al Cíclope: “Nos hemos encontrado contigo y nos ponemos ante tus rodillas por si nos das hospitalidad y un regalo, como se acostumbra con los huéspedes. Excelente, respeta a los dioses; somos tus suplicantes y Zeus Hospitalario es el vengador de los suplicantes y de los huéspedes; Zeus Hospitalario, el que atiende a los forasteros, a los que se debe respeto”⁴⁹⁹. El epíteto de “Zeus Hospitalario” se hizo frecuente a partir de Homero, especialmente en la *Odisea*⁵⁰⁰, paradigma del forastero que va viajando hasta la deseada vuelta a casa. Una tragedia de Esquilo, por nombre *Las Suplicantes*, alude a Zeus Hospitalario en múltiples ocasiones⁵⁰¹. De él se dice que es “hospitalario en grado sumo”⁵⁰².

A la obligación moral que surgía ante el que en primera instancia podía ser un enemigo y más tarde se revelaba como una persona necesitada de auxilio y protección se unía el sentimiento religioso agravado por la creencia de que el extranjero bien podía ser una deidad disfrazada. El hospedaje de una divinidad se conocía como *theoxenia*⁵⁰³. En la *Odisea* se dice que “los dioses visitan las ciudades presentándose como forasteros de otras tierras y con cualquier apariencia, observando la soberbia o la observancia de los hombres”⁵⁰⁴.

A. Marco Pérez afirma que “La religión homérica, con su fuerte antropomorfización, presenta a los dioses practicando la hospitalidad, no sólo entre ellos sino también visitando a los mortales, incluso en forma doliente para examinar la soberbia y la rectitud de los mortales. Por ello la ayuda al pobre, al suplicante y al extranjero no depende del conocimiento que de ellos se tenga, pues no se trata únicamente de reciprocidad sino de piedad y compasión ante el necesitado y de respeto a Zeus Hospitalario”⁵⁰⁵.

Un pasaje de la *Odisea* resulta especialmente significativo. En el canto XIV Eumeo le dice a Ulises: “Forastero, no es religioso deshonorar a un extranjero, ni aunque llegara uno más miserable que tú, porque de Zeus son todos los forasteros y mendigos. Nuestros presentes no

498. Apolonio de Rodas, 2, 1131-1133:
ἀλλ' ἰκέτας ξείνους Διὸς εἵνεκεν αἰδέσασσασθε,
Ξεινίου ἱκεσίου τε· Διὸς δ' ἄμφω ἰκέται τε
καὶ ξείνοι, ὃ δέ που καὶ ἐπόπιος ἄμμι τέτυκται.

499. Homero, *Od.*, 9, 266-271:
[...] ἡμεῖς δ' αὐτὲ κιχανόμενοι τὰ σὰ γούνα
ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἦ καὶ ἄλλως
δοίης δωπίνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν.
ἀλλ' αἰδέϊο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν.
Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

500. Para un estudio detallado del vocabulario relativo a ξένος véase el artículo de Rosa-Araceli Santiago Álvarez, “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)”, *Faventia* 26/2 (2004), 25-42.

501. Esquilo, *Supp.*, 158.627.

502. *Id.* 671-672.

503. Smith, *Del simposio a la eucaristía...*, 138.

504. Homero, *Od.*, 17, 485-487:
καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἄλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

505. Antonio Marco Pérez, “Funciones de la hospitalidad en La *Odisea* de Homero”, *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, N° 14, 2007.

son abundantes, pero sí amistosos⁵⁰⁶”. Este pasaje parece tener similitudes con el proverbio griego que nos ocupa: el contexto religioso en el que se sitúa el deber de la hospitalidad y la poca abundancia del festín superada por la amistad (φίλη) con la que se ofrecen las viandas. El traductor ha introducido un matiz distinto ausente de TM: el convite ofrecido al forastero, mientras que el texto hebreo habla de la porción o ración diaria de comida. Incluso la traducción de Jerónimo ha recogido esta sutil diferencia: *Melius est vocare ad holera cum caritate quam ad vitulum saginatum cum odio* (“Más vale ser invitado a verduras con amor que a ternero cebado con odio”).

Pr 12,11: Perder el tiempo en los banquetes

עֶבֶר אֲדַמְתוּ יִשְׁבַּע-לֶחֶם וּמְרַדֵּף רֵיקִים חֶסֶר-לֵב: TM

El que labra su tierra se saciará de pan, pero quien persigue vaciedades carece de seso.

LXX ὁ ἐργαζόμενος τὴν ἑαυτοῦ γῆν ἐμπλησθήσεται ἄρτων οἱ δὲ διώκοντες μάταια ἐνδεεῖς φρενῶν

[A] ὅς ἐστιν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασιν καταλείψει ἀτιμίαν

El que labra su propia tierra se hartará de pan, pero los que persiguen vanidades está carentes de seso.

11A. *Al que le gusta perder el tiempo en banquetes de vino en sus propias fortalezas dejará la deshonra.*

El versículo suplementario de LXX desarrolla la idea de las vanidades (μάταια) del segundo estico. El traductor habla así de διατριβαῖς calificando a los banquetes de vino. Esta palabra significa “pasatiempos, diversiones” y también “manera de vivir; emplazamiento”. διατριβή tiene cinco ocurrencias en la Septuaginta, tres de ellas en Proverbios: Lv 13,46; Jer 30,28 (49,33); Pr 12,11; 14,24 y 31,27. En 23,20, también LXX aconseja no demorarse en los banquetes⁵⁰⁷. El tema de las fortalezas (ὀχυρώμασιν) parece una alusión al versículo siguiente donde aparece la misma palabra. Por lo demás, la deshonra (ἀτιμίαν) es una de las palabras favoritas de ProvLXX⁵⁰⁸.

Ni en LXX ni en Vulg. es nueva la condena de los banquetes. Platón también se refirió a los banquetes de vino utilizando el mismo sintagma: *Nos parece que dices, amigo, que los banquetes de vino, cuando transcurren rectamente, son un elemento importante en la educación*⁵⁰⁹. *Acerca de los banquetes de vino se puede mostrar, muy probablemente, que de ninguna manera es, como puede pensarse, un tema trivial del que sería absurdo hablar en detalle y que no merece prolongar la discusión*⁵¹⁰.

506. Homero, *Od.*, 14, 56-59:

Ξεῖν', οὗ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι,
Ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες
Ξεῖνοί τε πτωχοί τε. δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε
γίνεται ἡμετέρῃ [...]

507. Cf. págs. 251 ss.

508. Emanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Brill, Leiden 1999, 423.

509. Platón, *Lg.*, 641d, 1:

Δοκεῖς ἡμῖν, ὦ φίλε, τὴν ἐν τοῖς οἴνοις κοινὴν
διατριβὴν ὥς εἰς παιδείας μεγάλην μοῖραν τείνουσαν λέγειν,
ἀν ὀρθῶς γίγνηται.

510. Platón, *Lg.*, 645c, 4:

καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν τοῖς οἴνοις
διατριβῆς, ὃ δοξασθεῖη μὲν ἂν εἶναι φαύλου πέρι μῆκος πολὺ
λόγων περιττὸν εἰρημένον, φανείη δὲ τάχ' ἂν ἴσως τοῦ μήκους

Pr 21,3: la exigencia ética y la obligada espiritualización del culto

עֲשֵׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַיהוָה מִזֶּבֶחַ: TM

Practicar la justicia y el derecho es preferible, para YHWH, que el sacrificio.

^{LXX} ποιεῖν δίκαια καὶ ἀληθεύειν ἀρεστὰ παρὰ θεῷ μᾶλλον ἢ θυσίων αἶμα
Hacer lo justo y decir la verdad, agradable a Dios más que sangre de sacrificios.

En Alejandría los judíos no podían ofrecer sacrificios cruentos como los que se realizaban en el Templo de Jerusalén. La precisión de LXX, αἶμα, puntualiza y recalca cuáles son los sacrificios que pasan a un segundo puesto en la preferencia de YHWH con respecto a la práctica de la justicia y la verdad, dos de los temas favoritos, por lo demás, del traductor griego de Proverbios.

Todavía más clara vemos la opinión del traductor con respecto a este tema en Pr 16,7:

בְּרִצּוֹת יְהוָה דְּרָכֵי-אִישׁ גַּם-אֹיְבָיו יִשְׁלַם אֹתוֹ: TM

Cuando agradan a YHWH los caminos de un hombre, aun a sus enemigos reconcilia con él.

^{LXX} ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια δεκτὰ δὲ παρὰ θεῷ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας
Principio del buen camino es hacer lo justo; más agradable es a Dios que ofrecer sacrificios.

Aunque se puede relacionar con el proverbio hebreo de 21,3, también es posible reconocer posibles raíces hebreas que llevaron al traductor a la asociación con el proverbio del cap. 21: confusión de רצות con רשית (“principio”), de אֹיְבָיו con un participio de la raíz אהב (“gustar, agradar”), y la raíz שלם en su acepción de “sacrificio pacífico”. Aun contando con una lectura doble, la insistencia del traductor griego recalca la idea de que la justicia está por encima de cualquier sacrificio. El comportamiento aceptable y agradable a Dios radica en actitudes más que en sacrificios externos. La insistencia del traductor LXX en la justicia es una constante a lo largo de todo el libro y responde a su predilección por este tema. La cuestión de los sacrificios, para los judíos que se encontraban lejos de Jerusalén, en países extraños, estaba relacionada con la deslegitimación de todo culto sacrificial que se celebrara en un santuario distinto del Templo.

El de 14,9 es un proverbio de difícil interpretación en TM⁵¹¹: o de los necios se burla el pecado o son los necios los que se burlan del pecado. La traducción griega difiere bastante, en cualquier caso:

אֲוִלִּים יִלְיִן אֲשָׁם וּבֵין יִשְׁרִים רָצוֹן TM

De los necios se burla el pecado pero entre los rectos [hay] buena voluntad.

^{LXX} οἰκίαι παρανόμων ὀφειλήσουσιν καθαρισμόν οἰκίαι δὲ δικαίων δεκταί
Las casas de los criminales necesitarán una purificación, pero las casas de los justos son aceptables.

El proverbio LXX bascula sobre una anáfora propia del griego, “las casas”, debida a la lectura בית por בין relacionada con el v. 11. Lo llamativo de la Septuaginta son los dos

γ' αὐτῶν οὐκ ἀπάξιον.

511. Para las distintas interpretaciones véase Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 315.

términos elegidos para calificar las casas: las de los criminales necesitarán una purificación (καθαρισμόν) pero las casas de los justos son aceptables (δεκταί). καθαρισμός es un término cultural que significa limpieza ritual y hasta rito de iniciación⁵¹²; en LXX se aplica al sacrificio necesario para la expiación o el perdón de los pecados (Ex 29,36; 30,10; Lv 14,32, etc.); δεκτός se aplica a los sacrificios que son aceptables para el culto (Ex 28,38; Lv 1,3-4; 17,4) y que Dios acepta (Lv 19,5 y Pr 10,24 donde el deseo del justo es aceptado por Dios como ofrenda). El traductor griego, con la elección de estos términos ensalza de nuevo la figura de los justos con este mensaje: su casa es santa, como un segundo templo. Los judíos helenísticos, lejos de Jerusalén, pueden reconstruir en su entorno, en su propia familia, el clima cultural de su patria lejana. Todo, por medio del ejercicio de la justicia. La virtud más ensalzada por el traductor griego.

Uno de los pilares sobre los que se sustentaba la vinculación del Judaísmo de la Dispersión con la madre patria era la “tasa del Templo”. Los judíos de la Diáspora⁵¹³ empezaron a pagar, en época helenística, el medio *shekel* al que estaban obligados, según la Torá⁵¹⁴, para el mantenimiento del Templo de Jerusalén, el único lugar del mundo donde los judíos podían ofrecer sacrificios a YHWH. Aunque se erigieron casas de oración en otras ciudades de Judea, en Grecia, Italia, etc., la gloria de YHWH, sin embargo, sólo residía en su santuario. De hecho el templo de Onías en Leontópolis se consideró herético. S. Juan Crisóstomo justificará más tarde la destrucción de Jerusalén ‘porque los judíos ofrecían sacrificios por todo el mundo (*ecumene*) cuando sólo les estaba permitido hacerlo en Jerusalén’⁵¹⁵.

Aunque en el mundo helenístico los sacrificios eran objeto de una dura crítica, según afirma, entre otros, O. Cullmann⁵¹⁶, ni Filón ni Josefo dan muestras en sus escritos de desaprobación hacia el culto del Templo de Jerusalén. Incluso los grupos que tenían más reservas con respecto al Templo y sus sacrificios hacían su contribución, voluntaria o no. Así consta de los esenios y de Jesús y sus discípulos⁵¹⁷.

Paralelamente fue generalizándose una concepción más espiritual del culto⁵¹⁸, el único, por lo demás, que podía celebrarse en Alejandría. Ya la Escritura recoge textos que van desechando la creencia en la eficacia automática de los sacrificios⁵¹⁹ para orientarlos hacia una

512. Cf. *LSJ* s. v. καθαρισμός y καθαρός.

513. Según el Pentateuco, los varones mayores de veinte años, incluidos prosélitos y libertos.

514. Consultar Ex 30,11-16; 2 Cró 24,4-14; Nh 10,32-33. Misná Sheq 1, 1-4.3-7; 2, 3-5; 3, 1.3-4; 4, 1-2; 6, 5; 8, 8; Bek 50b; *B. Qam.* 36b; Talmud Sheq 1, 6; 2, 2; Josefo, *AL.*, 18, 9, 1, 312-313; *BL.*, 7, 6, 6, 218. J. Liver, “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *HTR* 56 (1963) 190.

515. Crisóstomo, *Adv. Joud.*, 48, 880,58-881,4:

Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν καὶ πα-
ράδοξον, ἡ μὲν οἰκουμένη πᾶσα ἀνείται τοῖς λου-
δαίοις, ἐνθα οὐκ ἔξεστι θύειν, μόνῃ δὲ ἡ ἱερουσαλήμ
ἄβατος γέγονεν, ἐνθα μόνον θύειν ἔξῃν. Ἄρα οὐχὶ καὶ
τοῖς σφόδρα ἀνοήτοις δῆλη καὶ καταφανὴς γένοιτο ἂν
ἡ αἰτία τῆς κατασκαφῆς ἐκείνης.

516. O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant du NT*: “New Testament Studies” 3 (1958-9) 157-173.

517. Josefo, *AL.*, 8, 19; Mat 17,24-27. Cf. William Barclay, *The Gospel of Matthew*, II, Westminster John Knox Press, Louisville 2003, 196-199.

518. Ver V. Nikiprowetzki, *La spiritualisation des sacrifices*: “Semitica” 17 (1967) 97-116; E. des Places, *La religion grecque*, París 1969, 337-344; J.R. Brown, *Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, Seabury Western Theological Seminary, Evanston 1964; Everett Ferguson, “Spiritual Sacrifice en Early Christianity and its Environment”, *ANRW* 2.23.2 (1980), 1151-1189.

519. James W. Thompson, “Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice” *JBL* 98/4 (1979), 567.

exigencia ética. Algunos pasajes, en línea con la tradición de los profetas, la literatura sapiencial y los Salmos, subrayan la importancia del temor del Señor, el cumplimiento de los mandamientos, la práctica de la justicia, los actos de caridad (especialmente la limosna), el amor a los enemigos y la oración sincera, de los que dicen son iguales, si no más agradables, a los ojos de Dios, que el culto sacrificial. Así lo vemos en Jud 16,16: “Todos los sacrificios de suave olor son poco, y una insignificancia toda la grasa de tus holocaustos, pero quien teme al Señor, ése es grande para siempre”⁵²⁰; Sal 4,6a: “Ofreced sacrificios de justicia”⁵²¹; Os 6,6: “Porque misericordia quiero y no sacrificio; conocimiento de Dios y no holocaustos”⁵²²; Tob 4,11: “Buena ofrenda es la limosna, para todos los que la hacen, delante del Altísimo”⁵²³; Sal 50,13-14: “¿Acaso como yo carne de toro o bebo sangre de machos cabríos? Sacrifica a Elohim una ofrenda de alabanza y cumple tus votos al Altísimo”⁵²⁴; Sal 51,18-19: “No te agrada el sacrificio, si te ofreciera un holocausto, no lo querrías. Los sacrificios de Elohim son un corazón quebrantado; un corazón quebrantado y humillado tú no lo desprecias”⁵²⁵; Sal 69,31-32: “Alabaré el nombre de Elohim con cántico, lo ensalzaré con alabanza. Le agradará a YHWH más que el sacrificio de un toro o de un novillo con cuernos y pezuñas”⁵²⁶; Sal 141,2: “Suba mi oración ante ti como el incienso, el don de mis manos como ofrenda vespertina”⁵²⁷.

Otros textos de la literatura intertestamentaria⁵²⁸ y de Qumrán⁵²⁹ también apuntan a esta espiritualización del culto. De la misma manera también se observa esta tendencia en Filón⁵³⁰, que llega a afirmar que “el verdadero altar de Dios es el alma agradecida del sabio”⁵³¹ y que “el sacrificio no está en las víctimas sino en la intención y el celo de quien lo ofrece”⁵³², porque “ante Dios lo valioso no es la gran cantidad de víctimas sacrificadas, sino la pureza del espíritu racional de quien hace el sacrificio”⁵³³. “No se alegra Dios aunque se le ofreciera una hecatombe, [...] lo que le agrada, en cambio, son las intenciones de los que le aman, y los hombres que practican la santidad, [...] y aunque éstos no llevaran otra cosa, aunque sólo se presentaran a sí mismos, ofrecerían el mejor sacrificio, la plenitud de una completa y perfecta existencia”⁵³⁴. Ideas similares se encuentran en la *Carta de Aristeas* (ca. 130 a.C.) donde, según

520. ^{LXX} ὅτι μικρὸν πᾶσα θυσία εἰς ὁσμὴν εὐωδίας,
καὶ ἐλάχιστον πᾶν στέαρ εἰς ὀλοκαύτωμά σοι.
ὁ δὲ φοβούμενος τὸν κύριον μέγας διὰ παντός.

521. זָבַחוּ זִבְחֵי צֶדֶק TM

522. כִּי חֶסֶד חַפְצִי וְלֹא זִבְחָה וְרַעַת אֱלֹהִים מַעֲלֹת: TM

523. ^{LXX} δῶρον γὰρ ἀγαθὸν ἐστὶν ἐλεημοσύνη πᾶσι τοῖς
ποιοῦσιν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου.

524. הָאוֹכֵל בָּשָׂר אֲבִירִים וְדָם עֲתוּדִים אֲשֶׁתָּה:
זִבְחָה לֵאלֹהִים תּוֹדָה וְשִׁלְמָה לְעֵלְיוֹן נִדְרֶיךָ:

525. כִּי לֹא-תַחֲפֹץ זִבְחָה וְאַתָּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה:
זִבְחִי אֱלֹהִים רִיחַ נִשְׁבָּרָה לְבִישָׁר וְנִדְבָה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה:

526. אֲחֻלֶּלָה שֵׁם אֱלֹהִים בְּשִׁיר וְאֶנְדֹּלְנוּ בַתּוֹדָה:
וְתִיטֵב לִיהוָה מְשׁוֹר פֶּר מִקְרָן מִפְּרִים:

527. תִּכְוֶן תַּפְלְתִּי קָטָרָה לְפָנֶיךָ מִשְׁאֵת כִּפִּי מִנַּחֲת־עָרֵב:

528. Jub 2,22.

529. 11QPs^a 18,7-10; 1QS 9,4-5; 10,14.

530. Filón, *Plant.*, 126-129; *Spec. Leg.*, 1, 267-295.

531. *Ib.*, 1, 287: πρὸς ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ θυσιαστήριόν ἐστιν ἡ εὐχάριστος τοῦ σοφοῦ ψυχὴ.

532. *Ib.*, 1, 290: ὅτι οὐ τὰ ἱερεῖα θυσίαν ἀλλὰ τὴν διάνοιαν καὶ προθυμίαν ὑπολαμβάνει τοῦ καταθύοντος εἶναι.

533. *Ib.*, 1, 277: παρὰ θεῶ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων εἶναι
τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν.

534. *Ib.*, 1, 271-272:
ὁ θεὸς οὐ χαίρει, κὰν ἑκατόμβας ἀνάγη τις.
[...] χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος
[...] κὰν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐτοὺς φέροντες

G. von Rad, “la espiritualización del culto se lleva hasta el extremo”: “¿Cuál es la mayor gloria? Dijo: honrar a Dios, no con regalos y sacrificios, sino con pureza de alma y santa convicción⁵³⁵”. Continúa von Rad: *La Carta de Aristeo* “señala el punto culminante de la desintegración de las viejas prescripciones rituales, que se convierten en normas éticas o en símbolos del comportamiento humano. [...] Pero no por eso estas prescripciones dejaban de ser reconocidas y profundamente admiradas⁵³⁶”. No podemos olvidar que también los judíos de la diáspora ofrecían sacrificios en el Templo cuando viajaban a Jerusalén en peregrinación.

Así mismo, en distintas partes de los Targumim encontramos esta interpretación ético-espiritual de los sacrificios: el *Pseudo-Jonatán* a Ex 40,4.6 dice que ‘el sabio diligente en la ley tiene un perfume que huele como el dulce incienso’⁵³⁷ y que ‘la limosna tiene el mérito de una ofrenda quemada’⁵³⁸; en el Targum de Oseas la afirmación de los labios se compara con el sacrificio de toros en el altar⁵³⁹.

Entre los escritos cristianos, los *Diálogos* del mártir Justino denotan que una interpretación de tipo targúmica de Mal 1,1ss que era corriente en los círculos judíos de mitad del s. II. Dice así: *Dios rechaza los sacrificios que vosotros le ofrecéis por medio de vuestros sacerdotes, cuando dice: “Y no recibiré de vuestras manos vuestros sacrificios, porque desde el nacimiento del sol hasta donde se pone, mi nombre es glorificado en las naciones que vosotros profanáis” [Mal. 1,10-12]”. Vosotros continuáis porfiadamente diciendo, aun ahora, que Dios dice no acoger los sacrificios que le ofrecían en Jerusalén los israelitas que entonces la habitaban, pero declaraba su satisfacción por las oraciones que le hacían los hombres de aquel pueblo que se hallaba en la dispersión, y estas oraciones son las que llama sacrificios perfectos y agradables a Dios*⁵⁴⁰.

Según el testimonio de Justino, los judíos de la diáspora consideraban sus oraciones de la misma validez que los sacrificios del Templo⁵⁴¹.

πλήρωμα καλοκαγαθίας τελειότατον τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν.

535. *Arist.*, 234:

Τί μέγιστόν ἐστι δόξης; ὁ δὲ εἶπε Τὸ τιμᾶν τοὺς θεόν· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐ δώροις οὐδὲ θισίαις, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητι καὶ διαλήψεως ὁσίας.

536. G. von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 236.

537. ותיתן ית מדבחה דדהבא לקשרת בוסמיה
קדם ארונא דסהדותא משול חכימיה דעסיקין באורייתא
וריהקון נדיף הי כקשרת בוסמיה ותשוי ית פרסא
דתרעא למשכנא משול צדיקא דחפין בזכותיהון על
עמא בית ישראל :

538. ותיתן ית מדבחה דעלתא קדם תרע משכן
זימנא משול עתיריא דמסדרין פתורא קדם תרעיהון
ומפרנסין מסכיניא ומשחביק להון חוביהון כאילו מקרבין
עלתא על מדבחה :

539. Tg. Os., 14,3: על מדבחה על מדרגתין לרענא על מדרגתין

540. Justino, *Dial. Tryph.*, 117, 1,5 - 2,6:

[ὁ θεός] τὰς δὲ ὑφ' ὑμῶν καὶ δι' ἐκείνων
ὑμῶν τῶν ἱερέων γινομένης ἀπαναίνεται, λέγων· Καὶ τὰς θυσίας
ὑμῶν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν· διότι ἀπὸ ἀνατολῆς
ἡλίου ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται, λέγει, ἐν τοῖς
ἔθνεσιν, ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό.
καὶ μέχρι νῦν
φιλονεικούντες λέγετε ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ
τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται
ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ
γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι,
καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.

541. William David Davies, Louis Finkelstein, William Horbury, John Sturdy, *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press 2006, 311-312.

Con todo este trasfondo se entiende que el traductor LXX de Proverbios precise que son los sacrificios sangrientos (אַיִמָּא, en 21,3) los que pierden protagonismo en la preferencia de YHWH dejándose a la práctica de la justicia y al testimonio de la verdad, variación propia del texto griego con respecto al hebreo. La insistencia en la verdad es uno de los temas predilectos del traductor griego, al igual que la práctica de la justicia (16,7) y la tendencia a la espiritualización, en este caso del culto, una de sus características más señaladas.

En la misma línea tenemos Pr 3,9:

כִּבְדֹּךָ אֶת־יְהוָה מִהוֹנֶךְ וּמִרְאשֵׁית כָּל־תְּבוּאָתְךָ: TM

Da gloria a YHWH con tu riqueza y con la primicia de tu cosecha.

LXX τίμα τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων καὶ ἀπάρχου αὐτῷ ἀπὸ σῶν καρπῶν δικαιοσύνης

Honra al Señor con tus justas penalidades y ofrécele los frutos de tu justicia.

El traductor griego subraya la idea de la justicia mediante una pareja etimológica (δικαίων/δικαιοσύνης) ausente en TM. Así transforma el sentido del proverbio hebreo, que se refiere a la ofrenda del diezmo y de las primicias, tal como aparece en otros textos bíblicos. Así, después del mandato de Ezequías a este respecto, dice el segundo libro de las Crónicas que “los hijos de Israel ofrecieron abundantes primicias de grano, vino, aceite, miel y de todos los frutos de la tierra y trajeron en cantidad los diezmos de todo⁵⁴²”. En Ex 34,26a: “Las primicias de los primeros frutos de tu tierra las llevarás a la casa de YHWH⁵⁴³”. Igualmente, en otros pasajes legislativos se encuentran disposiciones acerca del diezmo y las primicias: Lv 27,30; Nm 15,21; 18,2; Dt 14,22; 26,1-11. En Alejandría, ante la imposibilidad de hacer esta ofrenda, el traductor LXX exhorta a los judíos a glorificar a Dios con las penalidades que conlleva el ejercicio de la justicia y, también, a entregarle los frutos, las buenas obras que nacen de ella.

Pr 17,2; 13,13A; 22,7: siervos y señores.

עֶבֶד־מִשְׁפִּיל יִמְשַׁל בֶּן־מִבִּישׁ וּבִתּוֹךְ אֲחִים יַחְלֹק נַחֲלָה: TM

Siervo inteligente dominará al hijo deshonroso y entre los hermanos compartirá la herencia.

LXX οἰκέτης νοήμων κρατήσει δεσποτῶν ἀφρόνων ἐν δὲ ἀδελφοῖς διελεῖται μέρη

Siervo inteligente dominará a los señores insensatos; entre los hijos se repartirá los lotes.

El tema de los siervos inteligentes que medran ante la mengua de sus señores se recoge también en otros proverbios: en 13,13A, versículo propio de LXX, tenemos:

υἱὼ δολίῳ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὖοδοι ἔσονται πράξεις καὶ κατευθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ

Para el hijo tramposo nada habrá bueno, para el servidor sabio, las cosas marcharán bien y su camino se dirigirá derecho.

542. 2 Cró 31,5: וְכָפְרָן הַדָּבָר הָרָבּוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל רֵאשִׁית הָגֶן תִּירוֹשׁ וַיִּצְקוּ וְ

543. רֵאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

También en 22,7:

עֲשִׂיר בְּרָשִׁים יִמְשֹׁל וְעֶבֶד לֹהֶ לְאִישׁ מְלוּהָ: TM

El rico en los pobres domina y esclavo es el que pide prestado al prestamista.

^{LXX} πλούσιοι πτωχῶν ἄρξουσιν καὶ οἰκέται ἰδίοις δεσπόταις δανιοῦσιν

Los ricos sobre los pobres dominarán, sin embargo los sirvientes a sus propios señores prestarán.

En 17,2 LXX varía la pareja “siervo/hijo” de TM (atestiguada por Símaco, Teodoción y Vulg.) convirtiéndola en “siervo/señores”; en 13,13A se refleja el tema del siervo sagaz y en 22,7 cambia el sentido de la segunda proposición del enunciado, que de copulativa pasa a adversativa y no sólo por la conjunción: se trastocan los papeles tradicionales de sirvientes y señores. Formalmente, además, estos servidores “sabios” se denominan οἰκέται mientras que se reserva la raíz δουλ-, como apunta Hamonville, para los verdaderos esclavos, los que se caracterizan por su insensatez⁵⁴⁴. Así se ve en 11,29b: δουλεύσει δὲ ἄφρων φρονίμῳ (“el insensato será esclavo del sensato”); 26,9: ἄκανθαι φύονται ἐν χειρὶ τοῦ μεθύσου, δουλεία δὲ ἐν χειρὶ τῶν ἀφρόνων (“espinas crecen en manos del borracho y servidumbre en manos de los insensatos”) frente a TM: חֵן עָלָה בְּיַד-שָׁכֹר וּמִשָּׁל בְּפִי כְסִילִים (“[como] espina que se levanta en mano de borracho, así proverbio en boca de insensatos”); 27,8: ὥσπερ ὅταν ὄρνεον καταπετασθῇ ἐκ τῆς ἰδίας νοσσιᾶς, οὕτως ἄνθρωπος δουλοῦται, ὅταν ἀποξενωθῇ ἐκ τῶν ἰδίων τόπων (“como cuando un ave es cogida lejos de su nido, así el hombre es hecho esclavo cuando emigra lejos de los lugares que son los suyos”) frente a TM: כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן-קִנָּה בֶן-אִישׁ נוֹדֵד מִמְקוֹמוֹ (“como ave que vaga lejos de su nido así es el hombre que vaga lejos de su hogar”).

La inversión de roles entre siervo y señor que reflejan estos proverbios tiene antecedentes fuera de la tradición bíblica.

Para J.A. Harrill⁵⁴⁵ la tradición sapiencial bíblica, recogida en Pr 17,2 y Sir 7,21; 10,25 (variaciones sobre el dicho de Proverbios), refleja la participación cultural judía en el *topos* del esclavo que experimenta un cambio de fortuna presente en la cultura griega y aramea. Así tenemos las historias de judíos, en la corte real de algún país extranjero, que para salir victoriosos de las intrigas de los enemigos tienen que emplear todo su ingenio: Daniel, Esther, etc. Gracias a su sabiduría y sagacidad dan la vuelta a una situación que parecía abocar al desastre y ascienden a puestos de relevancia. También el ciclo de historias de José, hijo de Tobías, recogida por Flavio Josefo⁵⁴⁶, corrobora la idea, en opinión de Harris, de que el *topos* del “esclavo astuto” de la Comedia Nueva se había integrado en la tradición sapiencial judía. Desde época pre-macabea se había convertido en lugar común para la literatura aramea y para la judeo-helenística.

Fuera del ámbito literario, existían en el mundo mediterráneo festividades de tipo carnavalesco en las que se invertían los roles de siervos y señores. Las *Sacaea*⁵⁴⁷ eran unas fiestas que algunos creen de origen escita, que se celebraban en Babilonia con una duración de cinco días, durante los cuales reyes y súbditos cambiaban sus papeles. “Se celebraba

544. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 131.

545. James Albert Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*, Fortress Press 2005, 81.

546. Josefo, *AI.*, 12, 160-187.

547. Cf. Langdon, “The Babylonian and Persian Sacaea”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1924), 65-72.

anualmente en Babilonia una fiesta llamada la *Sacaea*. Principiaba el día 16 del mes Lous y duraba cinco días, en los cuales amos y servidores cambiaban sus puestos, dando órdenes los sirvientes y obedeciendo los amos. Vestían a un prisionero condenado a muerte con ropajes reales, le sentaban en el trono del rey y le permitían proceder como quisiera, comer, beber y yacer con las concubinas del rey. Pero al terminar los cinco días, le despojaban de sus ropas regias, le azotaban y por último le colgaban o empalaban”⁵⁴⁸. Algunos autores relacionan esta fiesta con la de *Purim*.

También en Grecia se daban festivales de este tipo, el más antiguo, la festividad *Cronia*⁵⁴⁹, en honor a Cronos, similar a las Saturnales en Roma. El festival romano de las *Saturnalia*⁵⁵⁰ se caracteriza de la misma manera por su tinte carnavalesco, la inversión del orden establecido y su tono licencioso. En esos días se nombraba a un rey de burla el, “Rey Saturno”, que durante sus mandatos gobernaban de manera “carnavalesca” a sus señores ahora convertidos en súbditos. Les mandaban ejercer las tareas serviles propias de esclavos: mezclar el vino, cantar, bailar, etc. Después de la bacanal terminaba de igual manera, ejecutado⁵⁵¹. Fiestas de esclavos eran, además de las Saturnales, el *dies natalis* (13 de agosto) que se celebraba en el templo de Diana en el Aventino⁵⁵²; las dedicadas a Juno *Caprotina* (el 7 de julio), en la que a las esclavas incluso se les permitía llevar la indumentaria de las matronas (la *stola*) y ambas ofrecían sacrificios⁵⁵³; y la festividad de Juno (el 1 de marzo), llamada *Matronalia*, en la que las matronas servían a sus esclavas⁵⁵⁴.

Ya Menandro afirmaba que “muchas veces el criado de carácter honesto es más prudente que sus amos”⁵⁵⁵. Dentro de la concepción estoica se consideraba que no era la anatomía, sino la suerte, la que determinaba quién llegaba a ser esclavo y quién señor. Por eso un revés de la fortuna podía fácilmente hacer del señor esclavo y del esclavo, señor⁵⁵⁶.

548. Sir James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1981, traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano. Especialmente las páginas 330-331.

549. Accio, *Ann. Fr.*, 3:
Maxima pars Graium Saturno et maxime Athenae /
conficiunt sacra, quae Cronia esse iterantur ab illis, /
eum que diem celebrant: per agros urbes que fere omnes /
exercent epulis laeti famulos que procurant /
quisque suos, noster que iidem est mos traditus illinc /
iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem. /

550. Para las Saturnalia véase H. S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Studies in Greek and Roman Religion 6, E. J. Brill, Leiden 1993, 136-228.

551. Daniel Rops, *Jesús en su tiempo*, Ediciones Palabra 2000, 507.

552. Pompeyo Festo, *Verb. Sign.*, 460, 1, 32: *Servorum dies festus vulgo existimatur Idus Aug., quod eo die Ser. Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino.*

553. Macrobio, *Saturn.*, 1, 11, 36: *Nonis Iuliis diem festum esse ancillarum tam vulgo notum est ut nec origo et causa celebritatis ignota sit. Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillae que sacrificant sub arbore caprifico in memoriam benignae virtutis, quae in ancillarum animis pro conservatione publicae dignitatis apparuit; Ausonio, Eclog., 23, 9-10: festa Caprotinis memorabo celebra nonis, / cum stola matronis dempta teget famulas.*

554. Macrobio, *Saturn.*, 1, 12, 7: *Hoc mense mercedes exsolvebant magistris, quas completus annus deberi fecit, comitia auspicabantur, vectigalia locabant, et servis cenas adponebant matronae, ut domini Saturnalibus.*

555. Menandro, *Fr.* 722 K.

556. J. Albert Harrill, *The manumisión of slaves in Early Christianity*, Mohr Siebeck 1998, 27. En la *Ep.* 47 Séneca resume perfectamente la doctrina estoica sobre la esclavitud. En ella alaba a su amigo Lucilio por su actitud hacia sus siervos, a los que trata tan familiarmente: *Libenter ex is, qui a te veniunt, cognovi familiariter te cum servis tuis vivere*. Le anima a seguir haciéndolo porque los esclavos son hombres, camaradas y humildes amigos, además de compañeros de servidumbre, si consideramos el poder que sobre ellos y nosotros tiene la fortuna: *Servi sunt. Immo homines. Servi sunt. Immo contubernales. Servi sunt. Immo humiles amici. Servi sunt. Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.*

Ese orden estricto del mundo romano, tan jerárquicamente organizado, que se trastocaba ocasionalmente en las *Saturnalia*, se invertía de una manera más frecuente en el teatro, especialmente en la comedia, donde, siguiendo la línea marcada por la Comedia Nueva helenística⁵⁵⁷, esclavos y maestros también cambiaban sus papeles. En Plauto se encuentra especialmente esa inversión de papeles entre siervo y señor, como ha señalado Erich Segal. Como él afirma, la principal diversión del “esclavo intrigante” en Plauto es disfrutar de la sensación de llegar a ser señor del señor en un juego de inversión temporal de roles⁵⁵⁸. Así lo encontramos en los *Captivi* de Plauto y en *Asinaria*⁵⁵⁹ y *Casina*⁵⁶⁰: donde es recurrente el *topos* del esclavo que asume el rol del señor y del señor que llama “señor” a su esclavo. El esclavo que ordena a su señor reduce a su amo a una actitud suplicante. Según E. Segal el señor como suplicante tiene un papel trascendental en el final cómico de la comedia plautina⁵⁶¹. En esta completa inversión de los roles habituales de esclavo y maestro, aquellos que disfrutaban de una posición de autoridad y respeto en el mundo romano son desbancados de su puesto y ridiculizados, mientras que los personajes más bajos de la sociedad se suben a sus pedestales ocupando su puesto siendo de esta manera enaltecidos⁵⁶².

Estas fiestas de esclavos que se celebraban en Babilonia, Grecia y Roma reflejaban de una manera peculiar la tensión que existía, entre esclavos y señores, en la vida real a la que volvían cuando terminaban los días del festival. Parece ser que en Alejandría se celebraban también las *Sacaia*⁵⁶³. Esta tensión se recoge también en la tradición sapiencial hebrea y se subraya en la traducción de la Septuaginta. Con el paso del tiempo encontraremos este cambio de estatus, exento ya de tintes burlescos o humorísticos, en el mensaje de Jesús⁵⁶⁴, con su afirmación de que ‘los últimos serán los primeros’. Su actitud resultaba especialmente provocadora cuando se sentaba a la mesa. La inclusión de sirvientes, especialmente esclavos, en las comidas, donde su presencia era especialmente controvertida. La invitación dirigida a un

557. Bibliografía específica para este tema tenemos en: C.O. Zuretti, “Il servo nella comedia greca antica”, *Rivista di filologia e d'istruziones classica*, 31 (1903), 46-83.

558. Erich Segal, *Roman Laughter*, Oxford University Press 1987, 113.

559. En este fragmento de *Asinaria*, el señor se rinde a los pies de sus sirvientes, a los que llama “libertos” y después “patrono” (señor del liberto) por veinte monedas de plata. Plauto, *As.*, 650-58:

LE. *Primum omnium seruos tuos nos esse non negamus; /*

Sed tibi si uiginti minae argenti proferentur, /

Quo nos uocabis nomine?

AR. *Libertos.*

LE. *Non patronos? /*

AR. *Id potius.*

LE. *Viginti minae hic insunt in crumina: /*

Has ego, si uis, tibi dabo.

AR. *Di te seruassint semper[...].*

560. Aquí el amo, extrañado de que su siervo se presente como su señor, le pregunta extrañado si acaso no era libre y le dice que haga memoria. Plauto, *Cas.*, 733-8:

OL. *Quid est? quis hic est homo? /*

LY. *Erus sum.*

OL. *Quis erus? LY. Quoius tu seruo's. /*

OL. *Seruos? ego? LY. Atque meus. /*

OL. *Non sum ego liber? /*

Memento, memento.

561. E. Segal. *Roman Laughter: The Comedy of Plautus*. Cambridge: Harvard University Press, 1968, 122.

562. *Ibid.*, 136.

563. Así se deduce de D. Rops, *op. cit.*, 507.

564. Sobre el mensaje y la actitud de Jesús a este respecto véase Amy-Jill Levine, Marianne Blickenstaff, *A Feminist Companion to Mark*, Continuum International Publishing Group, 2001, 220.

esclavo para que se reclinara a comer era una informal manera de manumisión (*per mensam*)⁵⁶⁵. Por lo demás, la actitud de Jesús que lava los pies a sus discípulos, con la toalla ceñida a la cintura, ataviado como un sirviente, extrañó especialmente a sus seguidores. Algunos filósofos como Séneca⁵⁶⁶ abogaban por tal innovación en las costumbres de la mesa. Y en la sociedad ya se estaba dando esta mezcla-indiferenciación de puestos en algunos contextos como comidas comunes, reuniones, etc. También en la Parábola del Retorno del señor se da la inversión de los roles del señor/esclavo (Lc 12,35-38; Mc 10,42-45; Jn 13,1-16). Finalmente S. Pablo enunciará su conocido axioma de la igualdad en Cristo: “Ya no hay judío ni griego; esclavo ni libre; hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28).

I. El mundo del deporte.

Pr 24,34: las carreras

וּבֶאֱמָתְהֶלֶךְ רִישָׁךְ וּמַחֲסֶרְךָ כְּאִישׁ מִגֵּן: TM

Y vendrá [como] vagabundo tu pobreza, y tu penuria como “hombre de escudo” (hombre armado).

^{LXX} ἐὰν δὲ τοῦτο ποιῇς ἥξει προπορευομένη ἡ πενία σου καὶ ἡ ἔνδεια σου ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς

Si haces esto, marchará delante la pobreza y tu indigencia como buen corredor.

^{Vulg.} et veniet quasi cursor egestas tua et mendicitas quasi vir armatus

Y vendrá como corredor tu pobreza y la mendicidad como hombre armado.

Este proverbio es una lectura doble de Pr 6,11:

וּבֶאֱמָתְהֶלֶךְ רִאשָׁךְ וּמַחֲסֶרְךָ כְּאִישׁ מִגֵּן: TM

Y vendrá como un vagabundo tu pobreza y tu penuria como “hombre de escudo” (hombre armado).

^{LXX} εἴτ' ἐμπαράγινεται σοι ὥσπερ κακὸς ὁδοιπόρος ἡ πενία καὶ ἡ ἔνδεια ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς

[A] ἐὰν δὲ ἄοκνος ᾖς ἥξει ὥσπερ πηγὴ ὁ ἀμητός σου ἡ δὲ ἔνδεια ὥσπερ κακὸς δρομεύς ἀπαυτομολήσει

Entonces vendrá sobre ti como viajero malvado la pobreza y la necesidad como buen corredor.

11A. *Pero si eres diligente, llegará a ser como fuente tu cosecha y la necesidad como mal corredor se irá espontáneamente.*

^{Vulg.} Et veniet tibi quasi viator egestas et pauperies quasi vir armatus

Y vendrá sobre ti la indigencia como caminante y la pobreza como hombre armado.

565. Para este tema véase Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981, 233-36.

566. Séneca, *Ep.*, 47, 2, 13: *Itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo cenare: quare, nisi quia superbissima consuetudo cenanti domino stantium servorum turbam circumdedit? [...] Vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum.* (“Me río de los que ven como una deshonra sentarse a la mesa con los siervos [...] Trata al siervo con ánimo clemente, o mejor con amistad, y conversa con él y toma consejo y siéntalo a tu mesa”).

Aquí encontramos la metáfora del corredor, tan familiar en la cultura helénica. En TM el término correspondiente es en 24,34 un participio hitpael y en 6,11 un participio piel de la raíz הָלַךְ , pero el griego utiliza un término que parece aludir, específicamente, al mundo del deporte, desconocido en Palestina excepto en la época de los Macabeos. Tras las conquistas de Alejandro, se fundan ciudades en Palestina y en Egipto con infraestructuras destinadas a difundir la cultura helenística: gimnasios, templos, estadios, teatros... Así se refleja en los libros de los Macabeos: $\kappa\alpha\lambda\iota\ \omega\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\sigma\alpha\nu\ \gamma\upsilon\mu\nu\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\nu}\ \text{Ιεροσολύμοις}\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \nu\acute{o}\mu\iota\mu\alpha\ \tau\omicron\omega\nu\ \epsilon\theta\nu\omega\nu$ (1 M 1,14). También en 2 M 4,9.12; 4 M 4,20.

En la cultura griega los juegos públicos eran un acontecimiento público de primera magnitud⁵⁶⁷. Durante su celebración se paralizaba la vida pública. Los organizaban y presidían los Magistrados y suponían una ocasión excepcional de acercamiento entre los distintos estados griegos. Se acudía a ellos desde los lugares más lejanos del mundo helénico y, para que los peregrinos no sufrieran daño alguno, se establecían treguas con carácter sagrado. En época helenística los juegos pierden su carácter religioso y se organizan, no ya en honor de un dios o héroe divinizado, sino en el del rey o soberano como los Ptolomeos. En Alejandría, así como en Antioquía y Pérgamo, los juegos llegaron a tener gran prestigio.

La metáfora del buen y mal corredor fue utilizada por Platón en su diálogo con Hipias para llevar la discusión al absurdo y mostrar así la debilidad con la que el sofista era capaz de abordar una discusión aparentemente razonada. Platón comienza su razonamiento afirmando que mejor es el corredor que corre despacio intencionadamente que el que lo hace mal en contra de su voluntad. Y de ahí pasa a concluir que, de la misma forma, el que obra mal intencionadamente es mejor que el que lo hace involuntariamente:

[...]. ἀλλ' ἀπόκριναι· καλεῖς τινα δρομέα ἀγαθόν [...]
Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀγαθὸς δρομεὺς ἐκὼν τὸ κακὸν τοῦτο ἐργάζε-
ται καὶ τὸ αἰσχρόν, ὁ δὲ κακὸς ἄκων ἸΠ. Ἐοικέν γε.[...] ⁵⁶⁸

J. La cuna de la filosofía

Pr 23,31: la conversación en paseos

אַל-תִּרְאֵהוּ יַיִן כִּי יתְאַדָּם כִּי-יִתֵּן (בְּכֹס) עֵינָיו יְתְהַלֵּךְ בְּמִישְׁרִים: TM
No mires al vino cuando rojea, cuando brilla en la copa: entra con camino llano.

^{LXX} μὴ μεθύσκεσθε οἶνω ἀλλὰ ὁμιλεῖτε ἀνθρώποις δικαίοις καὶ ὁμιλεῖτε ἐν περιπάτοις ἔαν γὰρ εἰς τὰς φιάλας καὶ τὰ ποτήρια δῶς τοὺς ὀφθαλμούς σου ὕστερον περιπατήσεις γυμνότερος ὑπέρου

No os emborrachéis con vino, sino conversad con hombres justos y paseando; porque si pones en copas y vasos tus ojos, después andarás más desnudo que un palo.

567. Santiago Segura Munguía, *Los Juegos Olímpicos. Educación, deporte, mitología y fiestas en la antigua Grecia*, Anaya, Madrid 1992², 102-104.

568. Platón, *Hp. Mi.*, 373c, 9 - 374a, 1.

La expresión ὁμιλεῖτε ἐν περιπάτοις (*conversad en paseos*) recuerda a la enseñanza filosófica aristotélica. A los seguidores de Aristóteles se les conocía con el nombre de peripatéticos porque solían caminar (περιπατεῖν) por los jardines del Liceo mientras dialogaban y filosofaban entre ellos. Así lo explican Cicerón: *Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lycio* “Se les llama Peripatéticos porque dialogaban deambulando en el Liceo”⁵⁶⁹ y S. Agustín: [...] *Cum aristoteles platonis discipulus, uir excellentis ingenii et eloquio platoni quidem impar, sed multos facile superans, cum sectam peripateticam condidisset, quod deambulans disputare consueverat [...]*. (“Aristóteles, discípulo de Platón, hombre de brillante ingenio y aunque en la elocuencia era inferior a Platón, sin embargo superaba con facilidad a muchos, había fundado la secta peripatética, llamada así porque solía dialogar paseando”)⁵⁷⁰.

La influencia de Aristóteles fue enorme en Grecia y en el mundo helenístico. Preceptor de Alejandro Magno, después de que éste subiera al trono, funda en Atenas el *Lykeion*. La escuela de Aristóteles estaba al este de la ciudad, justamente al lado de la Academia de Platón. Bajo los pórticos que Aristóteles mandó construir en la escuela enseñaba a sus alumnos paseando. De ahí que se les conociese como *peri-patoi*. El suyo pretendía ser un saber global, que aunara matemáticas, biología, ciencias naturales y filosofía. Un saber práctico, integrado en la vida.

Los discípulos de Aristóteles rebasaron las fronteras de Grecia y llegaron a Alejandría, Bizancio, Roma, y abarcarían distintas épocas, culturas y religiones. En la ciudad de Alejandro los filósofos peripatéticos sucesores del Liceo encontraron un gran centro de estudio y difusión cultural. Uno de ellos fue Demetrio Falero, el constructor de la Biblioteca de Alejandría. Nacido ca. 350 a. C., fue discípulo de Aristóteles y de su sucesor Teofrasto. Exiliado en Alejandría, allí convenció a Ptolomeo I Sóter para construir un edificio dedicado a las Musas: el Museo contribuiría a consolidar la cultura helenística en Egipto y a aumentar el prestigio del rey. Pronto se le sumaría la Biblioteca, planeada siguiendo el esquema de la biblioteca del Liceo ateniense y aplicando para su organización la filosofía aristotélica. El afán enciclopédico de Aristóteles pervivirá en el deseo de Demetrio, según cuenta la *Carta de Aristeas*, de reunir todos los libros del mundo conocido. Ella es el paradigma de la cultura como encrucijada de saberes y civilizaciones que caracteriza el pensamiento helenístico.

El Estoicismo

Gerleman encuentra innegables influencias estoicas en PrLXX a la luz de las cuales se hace inteligible la interpretación religioso-moralizante de ProvLXX y la diferencia entre la concepción judía y griega de la Sabiduría⁵⁷¹. El traductor de Proverbios estaba influenciado por el pensamiento filosófico griego, especialmente el estoico. Para la visión estoica, la Sabiduría es el *summum bonum*, el que incluye todas las cualidades, virtudes y bondades. De ahí la identificación que establece la Septuaginta en Proverbios entre el sabio y el piadoso⁵⁷².

569. Cicerón, *Acad. post.*, 1, 17.

570. Agustín, *De civ.*, 8, 12.

571. Gerleman, *Studies in the Septuagint...*, 54.

572. *Id.*

Pr 8,30: la Sabiduría, en armonía con Dios

תְּחַלֵּץ יְהוָה אֶתְּמוֹן וְאֶתְשַׁעֵים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָת לִפְנֵי בְּכָל-עַתָּהTM

Junto a él estaba yo como artífice y era sus delicias cada día, jugando ante él en todo momento.

^{LXX} ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα ἐγὼ ἤμην ἥ προσέχαιρεν καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραίνομένη ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ

Yo estaba junto a él plenamente unida; yo era en la que se regocijaba; cada día yo me alegraba en su presencia en todo momento.

Éste es uno de los casos en los que se fundamenta Gerleman⁵⁷³ para hablar de la influencia de la filosofía estoica en ProvLXX: “This idea is indigenous to the Stoic view of nature”⁵⁷⁴. El participio ἁρμόζουσα, que traduce al hebreo תְּחַלֵּץ⁵⁷⁵, reflejaría la idea de la armonía de la naturaleza. El verbo ἁρμόζω tiene diez ocurrencias en LXX: 2 S 6,5.14; Nah 3,8; Pr 8,30; 17,7; 19,14; Sal 151,2; 2 M 14,22; 3 M 1,19; Ez 23,42. Sólo en Pr 8 parece reflejar la idea de la armonía estoica, aunque para J. Cook en el contexto de este pasaje el verbo ἁρμόζω sólo describe la relación de la Sabiduría con el creador y no con la creación⁵⁷⁶. Es fácil también reconocer detrás de este término una palabra griega con similitudes fonéticas elegida por un traductor que quizá desconocía el significado del término hebreo.

Pr 25,10A: el trato apacible

Septuaginta, en un verso adicional a Pr 25,10, expone algunos de sus temas predilectos (la amistad y la gracia) y concluye con un hapax LXX, εὐσυναλλάκτως, “apaciblemente”, adverbio que alude a una virtud típicamente estoica, la εὐσυναλλαξία⁵⁷⁷, “el trato apacible”:

χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ ἅς τήρησιν σεαυτῷ ἵνα μὴ ἐπονεΐδιστος γένη ἀλλὰ φύλαξον τὰς ὁδοὺς σου εὐσυναλλάκτως

La gracia y la amistad hacen libres, guárdalas para ti para que no seas objeto de desprecio, y guarda tus caminos en paz.

Pr 29,21: la *paideia* sobre los placeres.

מִפְּנֵי מִנְעַר עֲבָדוֹ וְאַחֲרֵיתוֹ יִהְיֶה מִנּוֹןTM

El que mima desde la niñez a su siervo, al final resultará un rebelde.

^{LXX} ὃς κατασπαταλᾷ ἐκ παιδός οἰκέτης ἔσται ἔσχατον δὲ ὀδυνηθήσεται ἐφ' ἑαυτῷ

Quien vive entre placeres desde la niñez, será esclavo y a su final, sufrirá.

El traductor griego, con ligeras alteraciones, ha modificado el sentido del proverbio. Utiliza para ello un término raro, κατασπαταλάω, con sólo dos atestiguaciones en LXX:

573. Cf. Gerleman, “The Septuagint Proverbs as...”, 26.

574. Véase Cf. Gerleman, “The Septuagint Proverbs as...”, 26.

575. Remito al estudio del término תְּחַלֵּץ y sus significados en el apartado...

576. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 232.

577. El capítulo 7 del libro II de la *Antología* de Estobeo es fundamental para el estudio de la ética de los estoicos.

ésta y Am 6,4. Significa “vivir en la molicia, entre placeres”. En el pasaje profético Amós lanza su invectiva contra “los que se recuestan placentemente en sus divanes”: κατασπαταλῶντες ἐπὶ ταῖς στρωμαῖς. Un verbo compuesto poco utilizado⁵⁷⁸ pero de cuya forma simple tenemos más ejemplos en la literatura clásica.

Otra alusión a los placeres en sentido negativo la encontramos en Pr 30,32:

אִם-נִבְלָתָהּ בְּהִתְנַשֵּׂא וְאִם-זִמּוּתָהּ יָד לִפְהָּTM

Si has obrado neciamente al enaltecerte y reflexionas, pon mano en boca.

LXX ἔαν πρόη σεαυτὸν εἰς εὐφροσύνην καὶ ἐκτείνῃς τὴν χεῖρά σου μετὰ μάχης ἀτιμασθήσῃ
Si te dejas caer en el placer y tiendes tu mano con hostilidad, serás deshonrado.

La traducción griega difiere mucho de TM, que está corroborado por fragmentos de Áquila y Teodoción.

En la filosofía griega el tema del placer fue desde antiguo objeto de discusión. Para Platón la incontinencia es “ser dominado por el placer o por lo peor de uno mismo”⁵⁷⁹. Sin embargo Eudoxo, citado por Aristóteles, pensaba que el placer es el sumo bien, pues todas las cosas, las que tienen razón y las que no, lo desean⁵⁸⁰. Epicuro argumentaba que los recién nacidos buscan de manera natural el placer y evitan el dolor, por lo que concluía que el placer forma parte del instinto de conservación natural. Los estoicos discrepaban de los epicúreos en su opinión sobre el placer. No admitían la tesis epicúrea de que el primer impulso animal se dirija primariamente hacia el placer sino que es secundario al reconocimiento del propio yo, de la propia existencia⁵⁸¹. El placer lo incluyen en el conjunto de “bienes” a los que llaman “indiferentes preferibles”: salud, riqueza, belleza, honra, ingenio, arte, etc⁵⁸². Epicteto decía que, “de entre las cosas existentes, unas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Las buenas son las virtudes y lo que participa de ellas, las malas son los vicios y lo que participa de los vicios, y las indiferentes, las que están en el medio: riqueza, salud, vida, muerte, placer, dolor”⁵⁸³. Para los estoicos, que reformulan su teoría de las pasiones siguiendo a Aristóteles⁵⁸⁴,

578. Se conserva en la Antología Palatina el Epigrama 50 de Luciano donde utiliza los dos verbos, el simple y el compuesto: Μηδεῖς μοι ταύτην, Ἐρασίστρατε, τὴν σπατάλην σου ποιήσῃε θεῶν, ἥ σὺ κατασπαταλᾷς ἔσθων ἐκτραπέλως στομάχων κακὰ χεῖρονα λιμοῦ, οἷα φάγοιεν ἐμῶν ἀντιδίκων τεκνία. πεινάσαιμι γὰρ αὖθις ἔτι πλέον ἢ πρὶν ἐπείνων, ἢ χορτασθεῖην τῆς παρὰ σοὶ σπατάλης. (Anth. 11.402).

579. Platón, R., 431a, 3 - 431b, 2.

580. Aristóteles, EN., 1172b, 9-10: Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾧετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα.

581. Marcelo Boeri, *Los estoicos antiguos: Sobre la virtud y la felicidad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2004, 62-63.

582. Cf. Diógenes Laercio, VII, 102-106.

583. Epicteto II, 19, 13: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μετὰ τούτων, πλοῦτος, υἱεῖα, ζωὴ, θάνατος, ἡδονή, πόνος.

584. Marcelo Boeri, “Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia”, *Anuario Filosófico* 1999 (32) 199, n.10.

el sabio es el que ha eliminado sus pasiones (ἀπαθής), no el que las domina⁵⁸⁵. A este respecto en 25,20 el traductor griego introduce la primera atestiguación, posiblemente, de πάθος en la Septuaginta:

מַעֲדָה בַּיּוֹם בְּיָד בְּיָוִם קָרָה חֲמֵץ עַל-נֶתֶר וְשָׂר בַּשָּׂרִים עַל לֵב-רָע TM

Quitarse vestido en día de frío y vinagre sobre llaga es cantar canciones al corazón atribulado.

LXX ὥσπερ ὄξος ἔλκει ἀσύμφορον οὕτως προσπεσὼν πάθος ἐν σώματι καρδίαν λυπεῖ
Como vinagre a la herida es perjudicial, la pasión en el cuerpo entristece el corazón.

En cuanto al tema más específico del placer y la *paideia*, tenemos dos textos significativos, entre otros. Uno, de la *República*, donde Platón, hablando de la *sophrosyne*, dice: “La templanza (σωφροσύνη) es un cierto orden y dominio (ἐγκράτεια) de los placeres y pasiones (καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν), como los que hablan de ser dueño de sí mismo [...] En el alma de la misma persona hay lo mejor y lo peor, y cuando lo mejor por naturaleza domina a lo peor, entonces se habla de “dominarse a sí mismo”(κρείττω αὐτοῦ), lo que es un elogio, pero cuando, por una mala educación o compañía, lo mejor es disminuido y dominado por la abundancia de lo peor, esto se reprocha como un oprobio, y del que así se encuentra se dice que es esclavo de sí mismo (ἥττω ἑαυτοῦ) e incontinente (ἀκόλαστον)”⁵⁸⁶. El otro texto es de la *Ética a Nicómaco*. Allí Aristóteles expone que, si se ha educado a la persona desde la infancia para complacerse y dolerse como se debe, será temperante: “Signo necesario de los hábitos es el placer o la pena que siguen a los actos. El que se abstiene de los placeres del cuerpo (τῶν σωματικῶν ἡδονῶν) y se contenta en ello es temperante (σώφρων), e incontinente (ἀκόλαστος) el que se irrita por su privación. El que soporta los peligros con alegría o al menos no con tristeza es valiente (ἀνδρείος), y cobarde (δειλός) el que lo hace con tristeza. La virtud moral, por lo tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Pues por placer hacemos cosas malas y por la tristeza no hacemos las buenas. Por lo cual, como dice Platón, es necesario que se nos guíe desde la infancia de modo tal que gocemos o nos contristemos como se debe, pues en esto consiste la recta educación”⁵⁸⁷.

585. Según Diógenes Laercio, VII, 117. Véase también Séneca, *Ep.*, 116, 1; Lactancio, *Div. Inst.* VI, 14; Cicerón, *Tusc.*, III, 13ss.; 61-63.

586. Platón, *R.*, 430e, 6-8; 431a, 4 - b, 2:
Κόσμος πού τις, ἣν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν
τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὡς φασὶ κρείττω δὴ αὐτοῦ
ἀποφαίνοντες [...].
ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν
βέλτιον ἔστι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει
τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ <κρείττω αὐτοῦ>
ἐπαινεῖ γοῦν— ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὁμιλίας
κρατηθῇ ὑπὸ πλεονεξίας τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον
ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὄνειδρι ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἥττω ἑαυτοῦ
καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον.

587. Aristóteles, *EN*, 1104b, 3-13:

[...] Σημεῖον
δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύ-
πην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν
ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος
ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἡ
μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ
ἡδονῶν γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ
τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν
καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθυς ἐκ νέων, ὡς

Hay afinidades entre el pensamiento filosófico griego y el proverbio LXX. En el texto de la *República* Platón define al que ha tenido una mala educación y se deja llevar por los placeres como “esclavo de sí mismo” (ἀκόλαστον). Y Aristóteles habla de la recta educación, la que desde la infancia guía en el ejercicio de la virtudes como la continencia (abstenerse de los placeres del cuerpo: τῶν σωματικῶν ἡδονῶν).

Pr 1,3: los dichos enrevesados

En 1,3, en el comienzo del libro, se encuentra una expresión peculiar: στροφὰς λόγων.

לְקַחַת מוֹסֵר הַשֶּׁפֶל צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמִיִּשְׁרִיםTM

Para adquirir instrucción prudente, justicia, equidad e integridad.

LXX δέξασθαί τε στροφὰς λόγων νοῆσαι τε δικαιοσύνην ἀληθῆ καὶ κρίμα κατευθύνειν
Para aceptar los giros de los discursos, para comprender la justicia verdadera, para dirigir rectamente el juicio.

Este verso corresponde, en parte, al segundo estico del anterior, sin traducción en LXX: לְהִבִּין אִמְרֵי בִינָה. στροφή aparece sólo en cuatro ocasiones en la Septuaginta, referida siempre a las palabras: Pr 1,3; Sab 8,8; Si 39,2 y SalSl 12,2. En Proverbios no se traduce en otro lugar מוֹסֵר de esta manera. LXX lo hace sistemáticamente por παιδεία: en 1,2.7.8; 3,11; 4,1.13; 5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.32.33; 16,22; 19,20.27; 22,15; 23,12; 24,32. O, en su defecto, por algún verbo derivado de la raíz παιδ-: así en 5,23; 13,24; 23,13. En Dn 1,17 se encuentra un sintagma parecido a מוֹסֵר הַשֶּׁפֶל: מַדְעַ הַשֶּׁפֶל, traducido por σύνεσιν καὶ φρόνησιν (“comprensión y prudencia”). En Job 34,35 se dice de las palabras de Job que “no tienen sentido”: לֹא בִהְשִׁיל (οὐκ ἐν ἐπιστήμῃ en LXX). Sin embargo en Pr 21,16 ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης (“camino de justicia”) corresponde a מִדְרַךְ הַשֶּׁפֶל (“camino del entendimiento”) en el texto hebreo. En distintos códices y en el Complutensis se recoge, en Pr 1,3, una adición relacionada con Sab 8,8: καὶ λύσεις αἰνιγμάτων⁵⁸⁸. En este versículo de Sabiduría se halla también la expresión στροφὰς λόγων (traducido en Vulg. por *versutias sermonum*):

LXX εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων σημεία καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων

Si alguien quiere mucha experiencia, ella conoce el pasado y adivina el futuro, comprende los dichos oscuros y resuelve enigmas, prevé signos y prodigios y el resultado de momentos y tiempos.

Y en SalSl 12,2, con ligera variación:

LXX ἐν ποικιλίᾳ στροφῆς οἱ λόγοι τῆς γλώσσης ἀνδρὸς ποιηροῦ ὥσπερ ἐν λαῷ πῦρ ἀνάπτειν καλλοιγῆν αὐτοῦ

De entramadas perífrasis son las palabras [que salen] de la lengua del malvado; como el fuego que deslumbra con su hermosura en medio del pueblo.

ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ·
ἢ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.

588. R. Holmes, J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, E. Typographeo Clarendoniano, Oxford 1798-1827.

También en Sir 39,2-3 se localiza una locución parecida: ἐν στροφαῖς παραβολῶν: traducida por Vulg. como *in versutias paraboliarum*.

LXX διήγησιν ἀνδρῶν ὀνομαστῶν συντηρήσει καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται

Guarda los discursos de los hombres famosos y penetra en los dichos enrevesados; investiga el sentido escondido de los proverbios y da vueltas a los enigmas de las parábolas.

La traducción griega de 1,3 parece relacionada con 1,6:

מְהִינֵן מִשְׁלֵי וּמִלִּצְהָ דְּבָרֵי חֲכָמִים וְיִחִידִיםTM

Para comprender proverbio y refrán, máximas de los sabios y sus enigmas.

LXX νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα

Y comprenderá la parábola y las sentencias oscuras, los discursos de los sabios y los enigmas.

O así lo entendió el libro de la Sabiduría que relacionó los “dichos enrevesados” (1,3) y la comprensión de enigmas (1,6) y lo expresó aunándolo en un solo versículo, el que habla de las aptitudes de la Sabiduría. La palabra αἰνίγμα tiene nueve ocurrencias en la Septuaginta: Nm 12,8; Dt 28,37; 1 R 10,1; 2 Cró 9,1; Pr 1,6; Si 39,3; 47,15; Sab 8,8 y Dn 8,23. De la reina de Saba se dice en 1 R 10,1 y en el paralelo de 2 Cró 9,1, que fue a ver a Salomón, atraída por su fama de sabio, para ponerlo a prueba con enigmas (πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν). En estos primeros proverbios de LXX estos enigmas se relacionan con la figura de Salomón, cuyo nombre da título al libro -Proverbios de Salomón-. A partir de su aparición en Pr 1,3, esta expresión, στροφαί λόγων, desborda, según Larcher⁵⁸⁹, el género bíblico proverbial, y su sentido se aclara posteriormente, especialmente en Sir 39,1-3, donde Ben Sira explica que, para asimilar toda la sabiduría del pasado, el escriba debe estudiar la historia de los hombres célebres e investigar el significado enmascarado de dichos y parábolas enrevesados (39,2); también debe interesarse por los enigmas de las parábolas (39,3). Ésta es parte de la labor del que se dedica de lleno a estudiar la Ley del Señor (39,1). En una de sus obras, Eusebio de Cesarea cita y comenta el pasaje de Proverbios: *Pues Salomón, con la sabiduría dada por Dios, cambiando todo su escrito para ayuda y salvación de las almas, [lo] subordinó a los discursos de la religión, y para escuela de la mente de los que se encuentran con oscuridades, comenzó con parábolas y dichos y expresiones enrevesados a través de los mayores enigmas. Y esto en el principio de la Biblia se afirma diciendo: “pues escuchándolos, el sabio se hará más sabio y el inteligente obtendrá la dirección y comprenderá la parábola y las sentencias oscuras y los discursos de los sabios y los enigmas” y de nuevo “aceptará los dichos enrevesados”*⁵⁹⁰. En un pasaje en el que Clemente de Alejandría intenta demostrar el beneficio del conocimiento de la cultura helenística para bien de los “vecinos” griegos, y refutando las ideas de los que creen que no sirven para nada los conocimientos sobre los astros, la aritmética y la

589. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon II* (EtBib NS 3), J. Gabalda, París 1984, 459; 532-533.

590. Eusebio de Cesarea, *Marcell.*, I, 3, 14, 1 - 15, 2:

ὁ μὲν γὰρ Σολομὼν θεοδωρῆται σοφία κινούμενος
πάσαν αὐτοῦ τὴν γραφὴν ἐπ’ ὠφελείᾳ καὶ σωτηρίᾳ ψυχῶν τῶν
θεοσεβείας ἀνετίθει λόγῳ, γυμνασίῳ δ’ ἔνεκεν τῆς τῶν ἐντυγχανόν-
των διανοίας σκοτεινοῖς ἐχρήτο προβλήμασιν καὶ λόγων στροφαῖς
καὶ φωναῖς δι’ αἰνιγμάτων προενηνεγμένας. καὶ τοῦτο δ’ ἐν ἀρχῇ
τῆς βίβλου μαρτύρεται λέγων “τῶνδε γὰρ ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος
ἔσται, ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται, νοήσει τε παραβολὴν
σκοτεινῶν λόγων, ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα” [Pr 1,5-6], καὶ πάλιν “δέ-
ξασθαι στροφὰς λόγων” [Pr 1,3].

filosofía, recuerda el pasaje de Sab 8,8 para ejemplificarlo como una de las atribuciones del cristiano: *El gnóstico, por la Escritura, “conoce el pasado y adivina el futuro, comprende los dichos oscuros y resuelve enigmas, prevé signos y prodigios y el resultado de momentos y tiempos”, como ya hemos dicho*⁵⁹¹. A este respecto, también los tratados astrológicos de la época demuestran una gran estima por los que saben descifrar las revelaciones contenidas en los escritos oscuros e ininteligibles⁵⁹². Esta armonía entre el saber profano y el divino es el ideal que propugna Clemente. Una definición estoica que gozó de gran aceptación en la antigüedad es la siguiente frase, que aparece en el Pedagogo de Clemente⁵⁹³: “La sabiduría es la ciencia perfecta de las cosas divinas y humanas”⁵⁹⁴. En otro pasaje, después de afirmar que “el sabio debe ser erudito”, dice que estas cualidades del discípulo de la Sabiduría le vienen como don del Hijo de Dios, que todo lo comprende, y todo lo enseña a los suyos: *Pero el gnóstico del que hablo, él mismo comprende lo que parece incomprendible a los demás; creyendo que nada es incomprendible para el Hijo de Dios, por lo que nada es imposible de ser enseñado. Pues el que por amor a nosotros padeció no hubiera suprimido nada del conocimiento requerido para nuestra instrucción. De acuerdo a esto esta fe llega a ser segura demostración, porque la verdad llega a los que han sido alcanzados por Dios. “Si alguien quiere mucha experiencia, ella conoce el pasado y adivina el futuro, comprende los dichos oscuros y resuelve enigmas, prevé signos y prodigios y el resultado de momentos y tiempos” el discípulo de la sabiduría*⁵⁹⁵. Clemente, como el gran parte del cristianismo del s. II, estuvo fuertemente influenciado por la filosofía griega, especialmente por el platonismo y el estoicismo. Para él, la verdadera gnosis era el conocimiento cristiano y al verdadero cristiano le llamaba “gnóstico” y su modelo de perfección era una síntesis entre ideales bíblicos y griegos.

El tema de los enigmas y su resolución era muy popular y un lugar común en la literatura griega. El mito de Edipo y el enigma de la Esfinge se recoge en multitud de obras⁵⁹⁶. Se utiliza la misma expresión “λύειν αἰνίγματα” que encontramos en los pasajes bíblicos: “Creonte proclamó que, a quien resolviera el enigma (αἰνίγμα λύσονται), le daría el reino y la mujer de Layo. Cuando lo escuchó, Edipo lo resolvió (ἔλυσεν), diciendo que el enigma de la Esfinge se refería al hombre”⁵⁹⁷. El discípulo de la Sabiduría que presenta ProvLXX aparece

591. Clemente de Alejandría, *Strom.*, VI, 11, 92, 3, 2:

ὁ γνωστικός γὰρ οἶδεν κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων, ὥς προειρήκαμεν.

592. Cf. Cumont, *L' égypte des astrologues*, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles 1937, 152-154, citado en C. Larcher, *op. cit.*, 533.

593. Clemente de Alejandría, *Paed.*, II, 25, 3; cf. José M^a Blázquez, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, *AHIg* 3 (1994) 58.

594. *ST. V. F.*, II, n. 35-36.

595. Clemente de Alejandría, *Strom.*, VI, 8, 70, 2, 3 - 4, 4:

ὁ γνωστικός δὲ ἐκεῖνος, περὶ οὗ λέγω, τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα εἶναι τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει, πιστεύσας ὅτι οὐδὲν ἀκατάληπτον τῷ νῦν τοῦ θεοῦ, ὅθεν οὐδὲ ἀδίδακτον· ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθὼν οὐδὲν ἂν ὑποστείλαιτο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως. γίνεται τοίνυν αὕτη ἡ πίστις ἀπόδειξις βεβαία, ἐπεὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ παραδοθεῖσιν ἀληθεῖα ἔπεται. “εἰ δὲ καὶ πολυπείριαν ποθεῖ τις, οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων” ὁ τῆς σοφίας μαθητής.

596. Sobre el oráculo de la Esfinge véase Hesíodo, *Tb.*, 326ss.; Sófocles, *OT.*, 391ss.; Eurípides, *Pb.*, 45ss. 1730ss. 1758ss.; Diodoro, 4, 64, 3ss.; Pausanias, 9, 26, 2-4; Eurípides, *Sch. Pb.* 45; Higino, *Fab.*, 67; Séneca, *Oed.*, 92ss.

597. Ps. Apolodoro, *Bibl.*, 3, 54, 6-9:

κηρύσσει Κρέων τῷ τὸ αἰνίγμα λύσονται καὶ τὴν βασι-

como un nuevo Edipo que, con su sabiduría, “acepta”, para resolverlos, “los dichos enrevesados” (1,3) y “comprende la parábola y las sentencias oscuras, los discursos de los sabios y los enigmas” (1,6). A este nuevo Edipo, Salomón, ProvLXX lo caracteriza como esposo de la Sabiduría con sus distintas adiciones sobre el marido, especialmente la del último versículo del libro, la de 31,31, donde gracias a la *γυνὴ ἀνδρεία*, metáfora de la Sabiduría, “es alabado en las puertas”. *στροφαὶ λόγων* es una expresión extraña al texto, porque no se corresponde con el texto hebreo, y de significado enigmático, que traspasó el umbral del género proverbial y que enseguida se asoció a la resolución de enigmas del v. 6, según los pasajes de Sab 8,8 y Sir 39,2-3 y como testimonian distintos códices y el Complutensis. Los Padres de la Iglesia Clemente y Eusebio releen esta expresión relacionándola con la sabiduría pagana que el perfecto cristiano debe conocer.

Pr 31,8: juzgar sanamente

En Pr 31,8 el traductor griego introduce un hapax, *ὑγιῶς* (“sanamente”), que, en conjunción con *κρίνειν* (“juzgar”), se encuentra también formando la misma expresión en la República de Platón⁵⁹⁸:

הִלֹּךְ בְּפִי אֶל־דִּין כָּל־בְּנֵי חַלְוִיםTM
*Abre tu boca por el mudo en el juicio de todos los desvalidos*⁵⁹⁹.

LXX ἄνοιγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ καὶ κρίνε πάντας ὑγιῶς
Abre tu boca con la palabra de Dios y juzga a todos sanamente.

Ante la dificultad de interpretación del segundo estico e influenciado por el matiz espiritual que adquiere el proverbio con la introducción de “la palabra de Dios” el traductor opta por acudir a una expresión innovadora en la Escritura por la presencia del *hapax* y que remite a la filosofía platónica. Varios siglos después, la expresión es utilizada también por otro filósofo, el alejandrino Sexto Empírico⁶⁰⁰.

Conclusiones

En el Judaísmo Helenístico hay conexiones y afinidades con la filosofía griega. En los textos de Platón y Aristóteles hay palabras clave que guardan relación con pasajes ya analizados de Proverbios: la virtud de la *ἀνδρεία*, la educación alejada de los placeres... Important es la “rigurosa distinción estoica entre sabios -o virtuosos- e ignorantes -o viles-”⁶⁰¹.

λείαν καὶ τὴν Λαΐου δώσειν γυναῖκα. Οἰδίπους δὲ
 ἀκούσας ἔλυσεν, εἰπὼν τὸ αἰνίγμα τὸ ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς
 λεγόμενον ἄνθρωπον εἶναι [...].

598. Platón, R., 409a, 7:

[...] εἰ μέλλει
 καλὴ καγαθὴ οὖσα κρίνειν ὑγιῶς τὰ δίκαια.

599. Literalmente: *los hijos de sustitución*.

600. Sexto Empírico, *A. Mat.*, 1, 183, 3:

τοῦτ' οὖν τὸ κριτήριον
 πάλιν ἦτοι τεχνικὸν τί ἐστί καὶ περὶ ἑλληνισμόν, εἴγε
 καὶ τῆς περὶ τὸν ἑλληνισμόν κρινούσης, εἰ ὑγιῶς κρίνει,
 δοκιμαστικὸν καθέστηκεν, ἢ ἄτεχνον.

601. M. Boeri, *Los estoicos antiguos...*, 74.

En LXX se acentúa la identificación sabio-justo que se opone a la pareja necio-impío ya presente en TM. Conocidos son los tintes neoplatónicos que muestra la obra de Filón de Alejandría además de las influencias pitagóricas y estoicas. Se sabe que los judíos helenísticos estudiaron la filosofía griega, que se enriquecieron con el pensamiento platónico y la lógica aristotélica y así los eruditos judíos se acercaron a la Torá con nuevas herramientas, como podemos observar en la Misná. En ella⁶⁰² los padres se preguntan: “¿Quién es valiente?” (אִיזְהוּ) (גִּבּוֹר) y responden: “Aquel que domina sus pasiones” (הַכּוֹבֵשׁ אֶת יִצְרוֹ). Durante el Helenismo entran en contacto la ética judía y la griega. La lucha contra los sentidos está en la raíz misma de Platón y luego resurge en el neoplatonismo y confluye en el estoicismo. La predilección por el tema de la justicia aúna a Platón y al traductor griego de Proverbios y la identidad entre el sabio y el virtuoso (el justo bíblico) está presente en el estoicismo y en los Proverbios bíblicos.

Identidad entre sabio y virtuoso

En la filosofía griega esta identidad es un lugar común, un planteamiento circular presente ya en Sócrates: la virtud es sinónimo de conocimiento, pero un conocimiento del bien⁶⁰³. En Platón se da un círculo hermenéutico entre el bien y el conocimiento⁶⁰⁴. Los estoicos parecían resolverlo pensando que “sólo lo noble o bello -que es convenientemente identificado con el conocimiento- es bueno”⁶⁰⁵. Tanto para Sócrates como para los estoicos se daba una identidad entre virtud y conocimiento y, por otro lado, entre vicio e ignorancia.

La justicia griega

Tanto para Sócrates, como para Platón la virtud consistía en ser justo, ya que pensaban que la virtud se identificaba con a la justicia. Platón consideraba que la justicia es la consecuencia de la armonía de las tres partes del alma humana: de la razón, gobernada por la sabiduría; del espíritu, alentado por la valentía; y del apetito, regulado por la templanza. La justicia resultante de la conjunción armónica de estas tres virtudes equivale a la virtud por excelencia⁶⁰⁶. La *República* está concebida, en su mayor parte, como un tratado de *paideia* orientado a educar a los “filósofos reyes”, los que según él, desde el ejercicio de la sabiduría, podían gobernar a la nación. A la *República* se le puso un subtítulo: *Sobre la Justicia*, que ilustra bien la preocupación de Platón. Para el Filósofo la justicia es la proporción de las virtudes del alma, la que las ayuda a nacer y las conserva después: la sabiduría, la valentía y la templanza⁶⁰⁷.

Evolución del concepto de *andreía*⁶⁰⁸

La ἀνδρεία pasó de tener una connotación de lucha viril, militar, a tener un

602. Abot 4, 1.

603. M. Boeri, *Los estoicos antiguos...*, 27.

604. Cf. Platón, *La.*, 199a ss.; *Chrm.*, 173d-175a.

605. Véase Cicerón, *Par. St.*, I; *Fin.*, III 11; 21; Plutarco, *SR*, 1038D-1040D; Diógenes Laercio, VII, 101.

606. Platón, *R.*, 433b.

607. *Ibid.*, 433b, 9 - c, 1:

[...] ὁ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχευ ὥστε ἔγγε-
νέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ὥσπερ ἂν
ἐνῇ. [...]

608. Cf. Alvaro Molina D'Jesús, “Razón, fuerza y poder en el *Gorgias* de Platón, o bien la razón de Calicles: el derecho del más fuerte”. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/gorgias.html>

significado ético con el estoicismo. La ἀνδρεία, en su sentido tradicional, consistía en protegerse a uno mismo, a los suyos y sus cosas y hacerse con el poder. Pero esta virtud era contraria al horizonte moral socrático, ya que se posicionaba por encima de la prudencia y hasta de la justicia en la superación del conflicto, ya que no sólo no lo intentaba resolver, ni lo evitaba, sino que lo buscaba. Con el tiempo se dio una redefinición de la noción de la *andreía* desde los presupuestos platónicos que buscaban hacerla compatible con la virtud y el bien: la lucha se reorientó del exterior al interior de la persona y la valentía empezó a ejercitarse contra los propios enemigos: los deseos, los placeres, las pasiones. Este nuevo sentido socrático-platónico de la ἀνδρεία, extiende sus horizontes más allá de los límites de la concepción griega tradicional. De ahí que en la visión platónico-socrática, esta virtud pasó de significar una lucha por el poder y el reconocimiento para convertirse en una moderación (*sophrosyne*) en lo que se consideraban los instintos inferiores del ser humano. Esta valentía o virilidad, interpretada como fortaleza o dominio guerrero sobre los propios enemigos: la flaqueza, debilidad, sensualidad... es la que define a la mujer ideal que retrata ProvLXX.

K. El apogeo de la literatura

Pr 2,20: el camino llano

לְמַעַן תֵּלֵךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים וְאַרְחוֹת צְדִיקִים תִּשְׁמֹר:

Para que camines por el camino de los buenos y las sendas de los justos guardes.

LXX εἰ γὰρ ἐπορεύοντο τρίβους ἀγαθὰς εὕροσαν ἂν τρίβους δικαιοσύνης λείους
Pues si caminasen por senderos buenos encontrarían senderos de justicia llanos.

En este proverbio LXX ha traducido como una oración explicativa condicional lo que en TM es una final. El tema de los “senderos llanos” recuerda a Hesíodo, que dice en *Los trabajos y los días* que es llano el camino de la maldad: λείη μὲν ὁδός⁶⁰⁹. También encontramos el tema del camino llano en Calímaco, en el primero de los fragmentos de sus *Aetia*, cuando Apolo le ordena al poeta que transite por donde no hay carreteras, que conduzca su carro no por camino llano, sino por sendas intransitadas: μηδ’ οἶμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύθους ἀτρίπτοισ⁶¹⁰. Este poema era muy conocido en época helenística y romana; prueba de ello es que el recurso del dios que manda al poeta cultivar determinado género se convirtió en un tópico literario presente en la obra de poetas célebres como Ovidio, Virgilio, Horacio y Propertio⁶¹¹.

También hay resonancias bíblicas en la expresión “senderos de justicia”, concretamente del Sal 23,3: יְנַהֵי בְּמַעְגְּלֵי-צֶדֶק (en LXX ὠδήγησέν με ἐπὶ τρίβους δικαιοσύνης).

609. Hesíodo, *Op.*, 287-8:

τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
 ῥηιδίως. λείη μὲν ὁδός, μάλα δ’ ἐγγύθι ναίει.

610. Calímaco, *Fr.* 1, 27-28.

611. Vicente Cristóbal, “La primera broma poética de Ovidio: sobre *dicetur* de *Amores* I 1, 4”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 3-1992, 95.

En este caso el traductor de LXX ha querido explicar la facilidad para practicar la justicia de los que están habituados a comportarse justamente. Es la explicación de por qué acaban en el Hades los que no actúan de esta manera.

Pr 6,8ABC: el Elogio de la Abeja

En Pr 6,8ABC se encuentra el conocido “Elogio de la Abeja”, sin correspondencia en TM.

^{LXX} [a] ἡ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶν τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται

[b] ἥς τοὺς πόνοὺς βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται ποθεινὴ δέ ἐστιν πᾶσιν καὶ ἐπίδοξος

[c] καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθινὴς τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη

[a] *O dirígete a la abeja y aprende qué trabajadora es y qué trabajo noble realiza.*

[b] *Sus trabajos reyes y plebeyos consumen para una buena salud y es deseada y estimada por todos.*

[c] *Aunque es frágil en su fuerza física, por haber honrado a la Sabiduría, es respetada.*

Esta adición sobre la abeja, como han resaltado muchos autores, tiene ecos literarios de Aristóteles que, al igual que Proverbios, también califica de “laboriosas” a las abejas cuando dice que las pequeñas lo son más que las grandes⁶¹². Y de la misma manera, también él une en el mismo contexto a la abeja con la hormiga⁶¹³. El Pseudo-Phocylides⁶¹⁴ (que parece ser que conocía la versión griega de los Proverbios⁶¹⁵) enaltece también el trabajo de la abeja como ejemplo para los humanos. Como apunta Cook, refrendando la opinión de Van der Host, el proverbio de LXX pudo redactarse bajo la influencia helenística que asociaba hormiga y abeja y que ensalzaba las cualidades de esta última⁶¹⁶. De la misma manera También es de destacar la obra de Píndaro donde la abeja es un símbolo frecuente con el que se identifica el poeta en su tarea laboriosa⁶¹⁷. Se la consideraba fuente de inspiración y sabiduría, lo que se refleja en la imagen de las abejas que se posaron sobre los labios de Píndaro⁶¹⁸.

El texto griego refleja una admiración hacia la abeja inusitada en la Biblia del judaísmo, que nos ofrece de ellas un retrato bastante negativo, ya que cuando se refiere a ella es para resaltar su maldad y peligrosidad: סְבֹנֵי כְּבֹרִיִּים (“me rodean como abejas”) en el Sal 118,12; וַיִּרְדְּפוּ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר תַּעֲשֶׂינָה הַדְּבָרִים (“os persiguieron como hacen las abejas”) Dt 1,44. Bien es

612. Aristóteles, *HA.*, 627a, 12: Εἰσὶ δ' αἱ μικραὶ ἐργάτιδες μᾶλλον τῶν μεγάλων.

613. Aristóteles, *HA.*, 622b, 20-1: τό τε τῶν μυρμηκῶν γένος καὶ τὸ τῶν μελιττῶν.

614. Pseudo-Phocylides, 165-174, citado en J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 167:

Κάμνει δ' ἡεροφοῖτις ἀριστοπόνος τε μέλισσα
ἢ ἐπέτρης κοίλης κατὰ χηραμὸν ἢ δονάκεσσιν
ἢ δρυὸς ὠγυγίης κατὰ κοιλάδος ἔνδοθι σίμβλων
σμήνεσι μυριότρητα κατ' ἄγγεα κηροδομοῦσα.

615. Consultar el libro de Pieter van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Brill, Leiden 1978, 196; 222-225.

616. Cf. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 167.

617. Consultar, a este respecto, el artículo de Celia Rueda González, “Imágenes del quehacer poético en los poemas de Píndaro y Baquilides”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, V. 13, 2003, 115-163.

618. Pausanias, 9, 23, 2-3:

[...] μέλισσαι
δὲ αὐτῷ καθεύδοντι προσεπέτοντό τε καὶ ἔπλασσον
πρὸς τὰ χεῖλη τοῦ κηροῦ. ἀρχὴ μὲν Πινδάρῳ ποιεῖν
ᾄσματα ἐγένετο τοιαύτη [...]

verdad que la Tierra Prometida es calificada frecuentemente como una “tierra que mana leche y miel” (Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Job 20,17; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15). Pero parece ser que los israelitas de aquella época recolectaban miel silvestre (Jc 14,8)⁶¹⁹. Según Von Soden la documentación indica que la apicultura no se introdujo en el Oriente Fértil hasta época muy avanzada⁶²⁰.

La mitología de las culturas circundantes refleja en qué medida la abeja fue objeto de admiración⁶²¹. Entre los hititas le mereció un puesto en su mitología como servidora de los dioses⁶²². Juega un papel importante en el mito de Telepinu, logrando con su vuelta que la naturaleza recobre su fertilidad perdida.

En la mitología griega la abeja se relaciona con Zeus Cretagenes, ya que Melissa, hija de Meliseo, rey de Creta, crió a Zeus con miel en la gruta sagrada del Ida⁶²³. También fue el alimento de Dionysos⁶²⁴ y Attis cuando eran niños. La abeja aparece en distintas monedas emitidas por ciudades griegas, la mayoría de las veces con la imagen de la cabra Amaltea en el reverso, otras con la de Zeus o Perséfone⁶²⁵. El símbolo de la abeja se vincula también con Aristeo, Ártemis, Deméter, Perséfone y las Ninfas. “Cuidadoras de las abejas” llama Aristófanes⁶²⁶ a las sacerdotisas del templo de Ártemis, conocidas, junto con las de Deméter y Perséfone, como Μέλισσαι (“Abejas”). Las “Melisas” de Deméter deben su nombre al hecho de que la diosa reveló a *Melissa*, primera de sus sacerdotisas, el secreto de la obtención de la miel⁶²⁷. La Artemisa de Éfeso⁶²⁸ pudo haber sido considerada una diosa-abeja, tal y como se refleja en las estatuas y en los exvotos⁶²⁹. La abeja y la miel se vinculaban también con las divinidades del más allá y con el culto de las divinidades ctónicas.. Μέλισσαι eran también las hijas del rey-abeja de Paros, a las que Deméter, cuando iba en busca de Perséfone, reveló los misterios de su culto. Estas Μέλισσαι son el origen del ritual de las *Tesmoforias*, en el que las esposas legítimas son denominadas Μέλισσαι⁶³⁰. También las abejas simbolizaban a las Ninfas⁶³¹. Dice Columela que “hubo una mujer muy hermosa llamada Melisa a la cual Júpiter

619. Así lo afirma María Pilar Fernández Uriel en su artículo “Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, Historia Antigua, N° 1, *Homenaje al Profesor E. Ripoll Perelló*, Madrid 1988, 187.

620. Wolfran von Soden, *Introducción al orientalismo antiguo*, AUSA, Sabadell 1987, 114.

621. Sobre este tema: Arthur Bernard Cook, “The bee in Greek Mithology”, *JHS*, 15, 1895, 1-24; María Pilar Fernández Uriel, *op. cit.*, 185-208; Ana Mª Vázquez Hoys, “La miel, alimento de eternidad”, *Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1991, 61-93.

622. Alberto Bernabé, *Textos Literarios Hititas*, Editorial Nacional, Madrid 1979, 50; 55; 58.

623. Lactancio, *Epit.*, 19, 2: *Didymus in iis libris qui inscribuntur Exêgêseôs Pindarikês Melissea fuisse tradit Cretensium regem, cuius filiae fuerint Amalthea et Melissa, quae Iouem nutrierint caprino lacte ac melle.*

624. Apolodoro de Rodas, *Arg.*, IV, 1136: [...] μέλιτι ξηρόν περί χεῖλος ἔδευσεν.

625. Cf. Ana Mª Vázquez Hoys, *op. cit.*, 65-66.

626. Aristófanes, *Ra.*, 1273-4: {ΕΥ.} Εὐφραμεῖτε. Μελισσονόμοι δόμον Ἀρτέμιδος πέλας οἴγειν.

627. Lactancio, *Div. Inst.*, 1, 22, 19: *Didymus in libris Exêgêseôs Pindarikês ait Melissea Cretensium regem primum diis sacrificasse ac ritus nouos sacrorum que pompas introduxisse; huius duas fuisse filias, Amaltheam et Melissam, quae Iouem puerum caprino lacte ac melle nutrierint - unde poetica illa fabula originem sumpsit apes aduolasse atque os pueri melle complexesse; Melissam uero a patre primam sacerdotem Matri Magnae constitutam, unde adhuc eiusdem Matris antistites Melissae nuncupentur*; consultar Constantino Falcón Martínez, Emilio Fernández-Galiano y Raquel López Melero, *Diccionario de la Mitología clásica*, II, Alianza Editorial, Madrid 1995, 418-9.

628. Sobre la relación entre la Artemisa Efesia y la abeja, véase el artículo de G. W. Elderkin, “The Bee of Artemis”, *The American Journal of Philology*, Vol. 60, N° 2 (1939), 203-213.

629. Luis Gil, *Los nombres de insectos en griego antiguo*, CSIC, Madrid 1959, 185 ss.

630. Schol. Píndaro, *Pyth.*, 4, 104: Δία τὸ ζῶον καθάπου.

631. Luis Gil, *Los nombres de insectos en griego antiguo...*, 210.

convirtió en abeja”⁶³². La sacerdotisa oracular de Delfos también se conocía como “abeja”⁶³³. La relación de este insecto con la divinidad la expresa Petronio cuando las llama *divinas bestias*⁶³⁴. Aristóteles también pensaba que tenían algo de divino, pues al hablar de los animales semejantes a las abejas dice que “les falta lo mejor: ya que no tienen nada divino como el género de las abejas”⁶³⁵.

En la literatura griega era conocido el cruel yambo misógino de Semónides de Amorgos, del s. VII a. C., en el que establece siete tipos de mujeres, cada una identificada con un animal⁶³⁶. El último de ellos, el único que da origen a una mujer digna de alabanza es la abeja:

*A un tipo de mujer [la sacaron] de la abeja. Afortunado el que la tiene. Ella es la única a la que no se le puede hacer ningún reproche. A su lado florecen y aumentan los bienes. Amada, junto a su amante esposo envejece y cría una familia hermosa y renombrada. Sobresale entre las mujeres, rodeada de una gracia divina. No le gusta sentarse con las mujeres para hablar de amoríos. Éstas mujeres son las mejores y más sabias que Zeus otorga a los hombres*⁶³⁷.

Una alabanza que tiene conexiones, no sólo con el elogio de la abeja, sin con el poema final de la mujer de valía de Pr 31. Este tipo de mujeres, al igual que la legendaria abeja, se caracterizan por su sabiduría.

El nombre de *Melissa* era frecuente en la onomástica femenina griega, ya que la abeja ejemplificaba las virtudes ideales femeninas: la castidad, la virtud y la laboriosidad. Virtudes, en resumen, domésticas.

En el panteón egipcio, la abeja (símbolo de la realeza) identificaba a la diosa Neith (Net para los egipcios), asimilada por Herodoto a Atenea. Diosa guerrera y de la caza y también de la sabiduría. En las tumbas la abeja simbolizaba la pervivencia del alma después de la muerte. Y representaba también, en la heráldica dinástica, al Bajo Egipto, la zona del Delta del Nilo (en el período dinástico, la unión del Alto y del Bajo Egipto se simbolizaba con el junco y la abeja).

632. Columella, R. *Rust.*, 9, 2: [...] *Mulier pulcherrima specie Melissa, quam Iuppiter in apem convertit.*

633. Según Píndaro, *Pyth.*, 4, 60-1: μελίσσας Δελφίδος; cf. Mara Lynn Keller, “The Eleusian Mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, Sexuality, and Rebirth”, *Journal of feminist studies in religion*, vol. IV, N° 1 (1988), 33.

634. Petronio, *Sat.*, 56, 6, 1: *Apes ego divinas bestias puto.*

635. Aristóteles, *GA.*, 761a, 4-5:
ἀφήρηται δὲ τὸ περιττὸν εὐλόγως· οὐ
γὰρ ἔχουσιν οὐθέν θεῖον ὥσπερ τὸ γένος τὸ τῶν μελιττῶν.

636. Sobre la diatriba de Semónides consúltese el artículo de Cristina Egoscozabal, “Los animales del ‘Yambo de las Mujeres’ de Semónides”, *Estudios Clásicos* 123, 2003, 7-25.

637. Semónides, *Fr.*, 7, 83-94:
τὴν δ’ ἐκ μελίσσης· τὴν τις εὐτυχεῖ λαβών·
κείνη γὰρ οἴηι μῶμος οὐ προσίζανει,
θάλλει δ’ ὑπ’ αὐτῆς κάπαζεται βίος,
φίλη δὲ σὺν φιλέοντι γηράσκει πόσει
τεκούσα καλὸν κῶνομάκλυτον γένος.
κὰριπρεπὴς μὲν ἐν γυναιξὶ γίνεται
πάσῃσι, θεῖη δ’ ἀμφιδέδρομεν χάρις.
οὐδ’ ἐν γυναιξὶν ἥδεται καθημενῇ
ᾧκου λέγουσιν ἀφροδισίους λόγους.
τοίας γυναῖκας ἀνδράσιν χαρίζεται
Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας·

La miel se utilizaba en los ritos funerarios. Alejandro Magno fue embalsamado con miel para trasladarlo a su sepulcro de Alejandría⁶³⁸. Era considerada como “alimento de inmortalidad”. La miel jugaba también un papel importante en los cultos místicos de Mithra, Attis y hasta en los paleocristianos, especialmente en las ceremonias iniciáticas⁶³⁹, simbolizando el renacimiento a una nueva vida. Herodoto, en el libro II de su Historia, dedicado a la descripción de la civilización egipcia, cuenta que con miel se embadurnaba la víctima ofrecida en sacrificio a Isis⁶⁴⁰. En los cultos místicos de Saturno y de Attis se le daba al iniciado una bebida hecha a base de leche y miel. La misma bebida que tomaban los que recibían su primera comunión en el culto paleocristiano, según testimonio de Tertuliano⁶⁴¹.

En resumen: toda esta carga simbólica estaba detrás de la imagen de la abeja. Los lectores a los que iba dirigido el texto bíblico de LXX formaban una comunidad integrada culturalmente pero no en lo que a religiosidad se refiere. En este particular la comunidad judía de Alejandría ejerció una activa oposición a los cultos y religiones de su entorno. Estoy de acuerdo con J. Cook en que la motivación principal del traductor griego fue de tipo religioso. Pienso que su intención fue supeditar el símbolo de la abeja, con toda la carga religiosa que entrañaba tanto para griegos como para egipcios, a la religión judía. La Sabiduría a la que honra la abeja, no es otra que la Sabiduría de los cap. 8 y 9, la Sabiduría de YHWH⁶⁴². En el mundo griego, “a las abejas se les atribuía la inteligencia y un profético talento. Quien tomaba su miel, asimilaba sus propiedades. Así, quienes eran poseedores de dones considerados como sobrenaturales: aedos, sabios y profetas, se decía que habían sido alimentados con miel en su infancia”⁶⁴³. Los destinatarios de la Septuaginta conocían a la abeja por algo más que producir la miel que describía la abundancia de la Tierra Prometida. La abeja era un personaje de las mitologías hitita, griega y egipcia, y hasta posiblemente una diosa en alguna de ellas. Era conocida su vinculación con las diosas Ártemis, Deméter y Perséfone y su relación con el ritual de las *Tesmoforias* y el oráculo de Delfos. Además, para los habitantes de Egipto era un emblema faraónico. Ante la abundante simbología que la rodeaba, el traductor griego aprovechó la mención de la hormiga para desmitificar a la abeja, colocándola entre las criaturas divinas, recordando que los usos de la miel, lejos de los rituales iniciáticos, se circunscribían a sus beneficios saludables, y que su sabiduría no era la de los oráculos y rituales, sino que le venía de su sometimiento a la Sabiduría divina. Una Sabiduría, tanto en la Biblia Hebrea, como en la Griega, atributo indispensable del justo y tema central del libro de Proverbios.

Pr 20,1: la *hybris* ancestral

לֵץ הַיַּיִן הַמָּזָה שֶׁכָּר וְכָל־שָׁגָה בּוֹ לֹא יַחֲכִם:

Burlador el vino, alborotador el licor y todo el que se da a él, no llegará a sabio.

638. Josefo, *AI.*, 14, 124: ὁ νεκρὸς ἔκειτο ἐν μέλιτι κεκηδευμένος ἐπὶ χρόνον πολὺν.

639. Ana Mª Vázquez Hoys, *op. cit.*, 82.

640. Heródoto, II, 40.

641. Tertuliano, *Adu. Marc.*, 1, 19: *Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris; Coron.*, 3, 17: *Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus, ex que ea die lanacro quotidiano per totam ebdomadem abstinemus.*

642. Para la relación entre la abeja y la Sabiduría, véase el artículo de Giese, que piensa que la moraleja de esta “ilustración gnómica” es que la persona sabia, aunque débil o pobre, reemplazará a los ricos impíos. Giese, R. L., “Strength through Wisdom and the Bee in LXX-Prov 6,8a-c.” *Bib.* 73 (1992), 404-411.

643. María Pilar Fernández Uriel, *op. cit.*, 194.

LXX ἀκόλαστον οἶνος καὶ ὑβριστικὸν μέθη πᾶς δὲ ὁ συμμειγνύμενος αὐτῇ οὐκ ἔσται σοφός
Desenfrenado el vino, insolente el licor, y todo el que trata con él, no será sabio.

La atención que reclama este versículo viene justificada por la utilización del *hapax* ὑβριστικόν, adjetivo derivado de ὕβρις⁶⁴⁴, sustantivo peculiar dentro del vocabulario y de la cultura griega que significa insolencia cometida por exceso de orgullo o confianza. Esta insolencia se traduce en una desobediencia o impiedad hacia los dioses, en un desenfreno sexual y en un comportamiento contrario a las normas que regulan el buen funcionamiento de la sociedad. Según D. M. MacDowell⁶⁴⁵, con frecuencia estaba producida por la juventud, la salud o el exceso de comida y bebida. ὕβρις aparece con frecuencia en el libro de Proverbios: Pr 1,22; 8,13; 11,2; 13,10; 14,3.10; 16,18; 19,10.18; 21,4; 29,23. Su derivado ὑβριστής (“insolente, violento”), también se encuentra en Proverbios: Pr 6,17; 15,25; 16,19; 27,13. ὑβριστικός (“inclinado a la *hybris*”), por el contrario, es la única ocurrencia que tiene en LXX. Traduce al término hebreo *הַמָּה*, participio qal de *הָמָה* (“alborotar”), que se traduce de distinta manera en las otras ocurrencias que tiene en Proverbios: Pr 7,11 -*הַמָּה*- (hablando de la *אִשָּׁה רַחֵץ*) en TM / ἀνεπτερωμένη en LXX- y Pr 9,13 -*הַמָּה*- (calificando a la *אִשָּׁה כָּסִילוֹת*) en TM / θρασεῖα en LXX-. ὑβριστικός es un adjetivo clásico en la literatura griega que ya se relacionaba con el consumo desmesurado de vino⁶⁴⁶. Teofrasto, escritor helenístico del s. IV a. C., concretamente, lo aplica de una manera metafórica a la vid⁶⁴⁷, significando con ello “exuberancia”⁶⁴⁸.

La conocida relación entre *hybris* y el vino se remonta a los Centauros: el poeta Theognis (de mediados del s. VI) afirmó que éstos fueron destruidos por su *hybris*. Sófocles en Traquinias⁶⁴⁹ aplicó el adjetivo *hybristês* a los Centauros, sugiriendo posiblemente lujuria. Esta *hybris* como conducta antisocial y enfrentada a los dioses estaba relacionada con el abuso de vino. También en otros pasajes los Centauros se caracterizaron por su embriaguez “*hybristica*”. El conocido relato de la boda de Pirítoo, rey de los Lapitas, con Hipodamía, terminó en batalla campal cuando los Centauros, completamente ebrios, intentaron raptar a las mujeres de los Lapitas. Así lo explica Antínoo en un pasaje de la Odisea: “Te aturde el vino, dulce como la miel, que hace daño al que lo toma con ansia y no lo bebe con medida. También el vino perdió al ilustre centauro Euritión en el palacio del muy noble Pirítoo cuando se dirigió a la tierra de los Lapitas. Cuando había dañado su mente con el vino, enloquecido cometió maldades en casa de Pirítoo. [...] Por esta causa se produjo la guerra entre hombres y centauros

644. Para un estudio detallado de la *hybris* véase la siguiente bibliografía: Douglas MacDowell, “Hybris in Athens”, *Greece and Rome*, 23 (1976) 14-31; N. R. E. Fischer, “Hybris and Dishonour: I”, *Greece and Rome*, 23 (1976) 177-193; Id., “Hybris and Dishonour: II”, *Greece and Rome*, 26 (1979) 32-47; Id., *Hybris: A Study of the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Aris & Phillips, Warminster 1992. Douglas L., Cairns, “Hybris, Dishonour, and Thinking Big”, *Journal of Hellenic Studies*, 116 (1996) 1-32.

645. *Op. cit.*

646. Para la relación entre vino y *hybris*, ver apartado “Drink and Hybris” en libro de Nick Fisher, *Hybris: a Study in the Values ...*

647. Teofrasto, *CP.*, 3, 15, 4, 4-8:

ἢ ὅσα τῶν γενῶν ὑβριστικὰ τοῦ
 ἥρος ὅπως διεσκεδασμένου τοῦ ὕγρου καὶ τηθεΐσης ἐν
 ὥρᾳ τοῦτ' ἀπορρυῇ. Διὰ γὰρ τὸ πλῆθος οὐ πεττούσας
 τοῦθ' ὑβρίζειν ἄλλως καὶ ἐκκληματοῦσθαι.

648. John M. McMahon, “Cultivating Passion: Vegetables, Belief, and Sexuality”, *Newsletter of the Classical Association of the Empire State*, 31.2 (1996).

649. Sófocles, *Tr.*, 1096-1096:

διφυῇ τ' ἄμικτον ἵπποβάμονα στρατὸν
 θηρῶν, ὑβριστήν, ἄνομον, ὑπέροχον βίαν.

y aquel fue el primero que encontró el mal por haberse emborrachado⁶⁵⁰”. También en las Traquinias se denomina a los Centauros como *hybrizantes*⁶⁵¹. Como vemos, esta ancestral *hybris* se caracterizaba no sólo por la embriaguez; también por el desenfreno sexual, el comportamiento antisocial (los Cíclopes son conocidos por su carácter orgulloso y pendenciero) y la impiedad para los dioses (deshonra de Zeus Xenios, tanto en el caso de Polifemo⁶⁵² como de los Centauros). Polifemo, uno de los Cíclopes más famosos, espeta a Ulises que “los Cíclopes no respetan a Zeus, portador de la égida ni a los felices dioses porque somos mucho más fuertes”⁶⁵³. Pero finalmente fue vencido por Ulises cuando se emborrachó con el vino que éste le ofrecía⁶⁵⁴. No pudo ceder a la seducción del vino y, cuando cayó completamente ebrio, Ulises le cegó su único ojo.

En la Odisea⁶⁵⁵ se caracteriza a los que se exceden en la comida y bebida como *hybrizantes*: ὥς τέ μοι ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως δοκέουσι δαίνυσθαι κατὰ δῶμα (“Tan insolente me parece banquetear en palacio desmesuradamente”). *Hybris* en Xenophanes parece implicar bebida y desorden⁶⁵⁶. Los cultos dionisiacos se caracterizaban por el desenfreno de la *hybris* y el consumo desmesurado de vino. El zumo de uva fermentado era la insignia de Dionisos, por ello las hojas de parra eran su principal atributo. Los embriagados por el vino pasan del entusiasmo al descontrol y pecan de desmesura (*hybris*), volviendo a un estado anterior a la promulgación de las leyes con las que nacen las ciudades griegas, la civilización.

El poeta Paniasis, del s. V a. C., dijo del vino que es el primer paso para la inevitable asociación de *hybris* y *ate* (“ruina”). Athenaeo nos lo cuenta: “Paniasis, el poeta épico, atribuye la primera copa a las Gracias, las Horas y Dionisos, la segunda a Afrodita y Dionisos otra vez, la tercera a Hybris y Ate. [...] Pero si [la persona] persiste en completar la medida de la tercera copa bebiendo en exceso, allí le alcanza el amargo destino de *Hybris* y *Ate* y los males

650. Homero, *Od.*, 293-298.303-304:

οἶνός σε τρώει μελιηδής, ὅς τε καὶ ἄλλους
βλάπτει, ὅς ἂν μιν χανδὸν ἔλῃ μὴδ' αἰσιμα πίνη.
οἶνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα,
ἄσ' ἐνὶ μεγάρῳ μεγαθύμου Πειριθόοιο,
ἔς Λαπίθας ἐλθόνθ'· ὃ δ' ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἶνω,
μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κατὰ Πειριθόοιο.
[...] ἐξ οὗ Κενταύροισι καὶ ἀνδράσι νείκος ἐτύχθη,
οἱ δ' αὐτῷ πρῶτῳ κακὸν εὔρετο οἶνοβαρείων.

651. Sófocles, *Tr.*, 1095-1096.

652. Homero, *Od.*, 9, 259-278.

653. *Id.*, 9, 275-276: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγίοχου ἀλέγουσιν
οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἡ πολὺ φέρτεροί εἰμεν.

654. *Id.*, 9, 347-374.

655. *Id.*, 1, 227-228.

656. Jenofonte, *Fr.*, 1, 16-19:

σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
πρήσσειν - ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον -
οὐχ ὕβρις πίνειν ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος.

acompañan a los hombres”⁶⁵⁷. Eubulo, autor cómico del s. IV a.C., pone en boca de Dioniso esta sentencia: “Para los hombres sensatos sólo preparo tres cráteras: la primera que se beben, la de la salud; la segunda, la del amor y el placer; la tercera, la del sueño, que cuando la apuran los hombres sabios, caminan de regreso hacia su casa. Pero la cuarta ya no es mía, sino de la *Hybris*; la quinta, del griterío; la sexta de la orgía; la séptima de los golpes; la octava, de la fuerza pública; la novena, de la bilis; la décima, de la locura y el lanzamiento de objetos”⁶⁵⁸. Porque el vino, aunque fuera emblema y divisa de Dioniso, debía someterse a la medida y la templanza, que se perdían después del tercer brindis, dando paso a la *hybris*, al descontrol y la insolencia.

En el ámbito doméstico y familiar, la *hybris* tenía también cabida dentro de la celebración de los *symposia*. En Atenas, estos convites eran espacios para las discusiones libres y abiertas en las que se trataba de una gran variedad de temas sociales, éticos, sexuales y políticos. Incluso había sitio para blasfemias y actos de *hybris* contra los dioses y los cultos religiosos⁶⁵⁹.

Dentro del sistema legislativo ateniense, ¿se consideraba la bebida un eximente o un agravante? Aristóteles⁶⁶⁰ menciona una ley de Pitaco (ss. VII-VI a.C.) que agrava la ofensa de la *hybris* cuando la persona está bebida⁶⁶¹. Y da cuenta de que las personas borrachas están más

657. Ateneo, *Deipnos.*, 2, 3, 21-24.31-33.40-42:

Πανύσσις δ' ὁ ἐποποιὸς τὴν μὲν πρώτην πόσιν ἀπονέμει Χάρισιν, Ὡραῖς καὶ Διονύσῳ, τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτῃ καὶ πάλιν Διονύσῳ, ὕβρει δὲ καὶ Ἄτῃ τὴν τρίτην. [...]
ἀλλ' ὅτε τις μοίρης τριτάτης πρὸς μέτρον ἐλαύνει πίνων ἀβλεμέως, τότε δ' ὕβριος αἴσα καὶ Ἄτης γίνεται ἀργαλέα, κακὰ δ' ἀνθρώποισιν ὀπάζει.
[...] καὶ ἐξῆς περὶ ἀμέτρου οἴνου (fr. 14, 6 K):
ἐκ γὰρ οἱ Ἄτης τε καὶ ὕβριος αἴς <ἄμ> ὀπηδεῖ.

658. Eubulo, 94, 1-10:

ΣΕΜΕΛΗ Η ΔΙΟΝΥΣΟΣ
τρεῖς γὰρ μόνους κρατῆρας ἐγκεραννύω
τοῖς εὖ φρονούσι· τὸν μὲν ὑγείας ἕνα,
ὃν πρῶτον ἐκπίνουσι, τὸν δὲ δεύτερον
ἔρωτος ἡδονῆς τε, τὸν τρίτον δ' ὕπνου,
ὃν ἐκπίνοντες οἱ σοφοὶ κεκλημένοι
οἴκαδε βαδίζουσ'. ὁ δὲ τέταρτος οὐκ ἔτι
ἡμέτερός ἐστ', ἀλλ' ὕβρεος· ὁ δὲ πέμπτος βοῆς·
ἐκτος δὲ κώμων· ἑβδομος δ' ὑπωπίων·
ὁ δ' ὄγδοος κλητῆρος· ὁ δ' ἑνατος χολῆς·

659. N.R.E. Fisher, “Drink, *Hybris* and the Promotion of Harmony in Sparta”, en Anton Powell, *Classical Sparta: The Techniques Behind Her Success*, Routledge, London 1989, 37.

660. Aristóteles, *Pol.*, 1274b, 198-23:

ἐγένετο δὲ καὶ Πιττακὸς νόμων δημιουργὸς ἄλλ'
οὐ πολιτείας· νόμος δ' ἴδιος αὐτοῦ τὸ τοὺς μεθύοντας, ἄν
τι πταίσωσι, πλείω ζημίαν ἀποτίνειν τῶν νηφόντων· διὰ γὰρ
τὸ πλείους ὑβρίζειν μεθύοντας ἢ νηφοντας οὐ πρὸς τὴν συγ-
γνώμην ἀπέβλεψεν, ὅτι δεῖ μεθύουσιν ἔχειν μᾶλλον, ἀλλὰ
πρὸς τὸ συμφέρον.
Rhet.1402b9-11: [...] αἱ δὲ κρίσεις
αἱ ἀπὸ τῶν γνωρίμων ἀνδρῶν, οἷον εἴ τις ἐνθύμημα εἶπεν
ὅτι τοῖς μεθύουσι δεῖ συγγνώμην ἔχειν, ἀγνοοῦντες γὰρ ἁμαρτάνου-
σιν, ἐνστασις ὅτι οὐκ οὐκ οὐ Πιττακὸς αἰνετός· οὐ γὰρ ἂν
μείζους ζημίας ἐνομοθέτησεν ἢ ἂν τις μεθύων ἁμαρτάνῃ.

661. También da cuenta de ello Diógenes Laercio I, 76, 8-9:

inclinadas a cometer ofensa (ὑβρίζειν) que las que están sobrias. En *Ética a Nicómaco*⁶⁶² el Filósofo observa que varios legisladores infligían doble falta a los ofensores bebidos. La razón es que el ofensor podría haber evitado emborracharse. También parece que Solón había incluido un estatuto contra la *hybris* en su legislación. Sin embargo algunos lo podían considerar un eximente, como lo refleja la razón que esgrimió Ctesicles⁶⁶³ para defenderse de la acusación de tratar como esclavo a un hombre libre cuando lo azotó mientras iba a caballo. Dijo que había actuado “desde la *hybris* y no desde el vino”, pero finalmente fue condenado. Muy al contrario, el tribunal pensó que era una razón adicional para condenarlo a muerte.

Las gentes de Alejandría eran, si cabe, más sensibles a las ofensas provocadas por la *hybris*. En el s. III a.C. encontramos en Egipto una legislación comparable a la ateniense. Se trata de una ley alejandrina conservada en un papiro⁶⁶⁴ que se titula “Sobre la *hybris*”. Allí se recogen una serie de disposiciones referentes a las agresiones físicas y sus correspondientes penas pecuniarias establecidas por la ley⁶⁶⁵. Más allá de la simple agresión física, esta ley alejandrina consideraba *hybris* todo acto que perjudicaba el honor de una persona. Incluso si el ofendido era un esclavo⁶⁶⁶. Era una ley que iba más allá del derecho ateniense⁶⁶⁷.

Por ello este *hapax* que traslada el término *ἡβή* (“alborotador”) es significativo y revelador de la cultura griega del traductor. Además parte del significado del término *hybris* fue recogido en la versión de Jerónimo que calificó al vino, no en el segundo estico, sino en el primero, de *luxuriosa res*.

Νόμους δὲ ἔθηκε· τῶ μεθύοντι, ἐὰν ἀμάρτη, διπλὴν εἶναι τὴν
ζημίαν· ἵνα μὴ μεθύωσι, πολλοῦ κατὰ τὴν νῆσον οἴνου γινομένου.

(“Dictó leyes contra la embriaguez, en las que se consideraba doble pena para el que se emborrachaba, para que no lo hiciese, porque había mucho vino en la isla”).

662. Aristóteles, *EN.*, 1113b, 30-33:

αὐτά. καὶ γὰρ ἐπ’ αὐτῷ τῶ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος
εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλὰ τὰ ἐπι-
τίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυ-
σθῆναι, τοῦτο δ’ αἴτιον τῆς ἀγνοίας.

663. Demóstenes, *In Mid.*, 180, 1-7:

[...] ἑτέρου
τοίνυν ὃ τε δῆμος ἅπας κατεχειροτόνησ’ ἀδικεῖν περὶ τὴν
ἐορτήν, καὶ ὑμεῖς εἰσελθόντ’ ἀπεκτείνετε τοῦτον, Κτησικλέα,
ὅτι σκύτος ἔχων ἐπόμπευε, καὶ τούτῳ μεθύων ἐπάταξέ τιν’
ἐχθρὸν ὑπάρχονθ’ ἑαυτῷ· ἐδόκει γὰρ ὕβρει καὶ οὐκ οἴνω
τύπτειν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῆς πομπῆς καὶ τοῦ μεθύειν πρό-
φασιν λαβὼν ἀδικεῖν, ὥς δούλοις χρώμενος τοῖς ἐλευθέροις.

664. *P. Hal.*, 1, ll. 210-213:

ὕβρεως. ἐάν τις καθυβρίσῃ ἕτερος ἑτέρου τ[ῶ]ν ἀγράφων, ὃ τα. [ψ 7] μενος τιμησάμενος
δικασάσθω, προσγρα[ψά]σθω δὲ ὀνομαστί, τ[ί] ἂν φῇ[ι] ὑβρισθ[ῇ]
ναι καὶ τὸν χρόνον ἐν ᾧ ὑβρίσθῃ. ὃ δ[ε] ὀφλῶν διπλοῦν ἀπ[ο]τεισάτω,] ὃ ἂν
τὸ δικαστήριον τιμήσῃ.

665. *P. Hal.*, 1, ll. 186-209.

666. Consultar Virginia Hunter, Jonathan Edmondson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 9-10.

667. Barbara Anagnostou-Canas, “La réparation du préjudice dans les papyrus grecs d’Egypte”, en *Symposion 2005, Atti del XV Symposion di Diritto greco ed ellenistico*, (Università degli Studi di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, Società Intern. per la Storia del Diritto Greco ed Ellenistico, Salerno, 14-18 sept. 2005), Cologne, Graz, Vienne, 2007, 307-326.

Pr 23,27: la tinaja de las Danaides

כִּי־שִׁחָה עֲמֻקָּה זֹנָה וּבְאֵר צָרָה נְכַרְיָה: TM

Porque fosa profunda es la ramera, pozo profundo la extraña.

^{LXX} πίθος γὰρ τετρημένος ἐστὶν ἀλλότριος οἶκος καὶ φρέαρ στενὸν ἀλλότριον

Porque tinaja agujereada es la casa ajena y pozo profundo la extraña.

Es peculiar la mención del πίθος τετρημένος, la “tinaja agujereada”, donde TM habla de “fosa profunda”, עֲמֻקָּה, traducido “correctamente” por ^{LXX} como βόθρος βαθύς, en la otra ocurrencia que tiene en la Biblia judía: Pr 22,14. πίθος es un *hapax* ^{LXX}.

Es conocida la relación de esta expresión con el mito de las Danaides, castigadas en el Hades, por haber matado a sus maridos, a echar continuamente agua en una crátera sin fondo. Tan conocido era este relato mitológico que se hizo frase proverbial la expresión ἐς τὸν τῶν Δαναίδων πίθον ὑδροφορήσει (“echar agua en la tinaja de las Danaides”) que equivalía a realizar una tarea inútil e interminable, como en castellano “meter el mar en un cubo”. La recoge Luciano⁶⁶⁸ y también Alcifrón, que la incluye en una de sus cartas, cuando dice que “En vano trabajamos [...]. Vertemos nuestras ánforas en el tonel de las Danaides; así nos cansamos inútil e interminablemente”⁶⁶⁹. Más concretamente, la expresión πίθος τετρημένος, “tinaja agujereada”, se usaba como sinónimo de trabajo inútil, interminable. Así aparece en Jenofonte⁶⁷⁰, Aristóteles⁶⁷¹, etc. También la recogen escritores posteriores como S. Basilio⁶⁷², S. Juan Damasceno⁶⁷³, y S. Juan Crisóstomo⁶⁷⁴, que la usa frecuentemente.

En otro sentido, la tinaja de las Danaides hace referencia a la insaciabilidad. Así lo expresa Platón cuando dice que ‘La parte del alma de los insensatos, donde residen las pasiones, es irrefrenable, abierta e insaciable como una tinaja agujereada’:

τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐ αἰ ἐπιθυμίαι εἰσί,
τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὥς τετρημένος εἴη
πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας⁶⁷⁵.

Tanto como expresión de la inutilidad o de la insaciabilidad, en ambos casos la imagen del πίθος τετρημένος está relacionada con el mundo femenino. En primer lugar, como

668. Así la utiliza Luciano en *Tim.*, 18, 10: ὥστε ἐς τὸν τῶν Δαναίδων πίθον ὑδροφορήσει μοι δοκῶ (“Como lo de echar agua en la tinaja de las Danaides me parece esto”). También en *Herm.*, 61, 26-28: ἐπιρρεῖ γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν τὸ πρᾶγμα ἐξαντλούμενον ἐς τὸ ἔμπαλιν ἢ ὁ τῶν Δαναίδων πίθος.

669. Alcifrón, *Ep.*, 1, 2: Μάτην ἡμῖν πάντα πονεῖται [...]. Καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο εἰς τὸν τῶν Δαναίδων τοὺς ἀμφορέας ἐκχέομεν πίθον· οὕτως ἄπρακτα καὶ ἀνήνυτα μοχλωθούμεν.

670. Jenofonte, *Oec.*, VII, 40, 3-4: οὐχ ὁρᾶς, ἔφη ἐγώ, οἱ εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι ὥς οἰκτίρονται, ὅτι μάτην πονεῖν δοκοῦσι. (“¿No ves, le dije, que los que vierten agua en tinaja agujereada, como se dice, son desgraciados, porque parece que trabajan en vano?”).

671. Aristóteles, *Oec.*, 1344b, 25: τῷ γὰρ ἡμῶν ἀντλεῖν τοῦτ' ἐστὶ, καὶ ὁ λεγόμενος τετρημένος πίθος· Aristóteles utiliza aquí dos proverbios con significado similar de empresa interminable: “sacar agua con un tamiz” y el ya conocido “tonel agujereado”. *Pol.*, 1320a, 31-32: ὁ τετρημένος γὰρ ἐστὶ πίθος ἡ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις: “es como un tonel agujereado socorrer así las necesidades”.

672. Basilio el Grande, *Ieiun.*, 31, 184, 3; *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, 31, 545, 32; *Serm. Mor.*, 32, 1257, 28.

673. Juan Damasceno, *Sac. Par.*, IVC, 185, 19; 201, 46.

674. Crisóstomo, *Ep. Eph.*, 62, 89; *Catech.*, 1-2.

675. Platón, *Grg.*, 493b, 1-3.

recuerdo del mito de las Danaides, castigadas en el Hades por el asesinato de sus esposos. Por otro lado a la mujer se la consideraba débil ante las pasiones, fuente de sensualidad, etc. El triángulo semántico mujer-insaciabilidad-infierno, además, no es nuevo en la Biblia.

Este “pozo profundo” con el que se compara a la mujer extraña es de alguna manera equivalente a “insaciable”, como caracteriza Platón al *πίθος τετρημένος*. También tenemos en castellano la expresión “pozo sin fondo” como sinónimo de “interminable”, “insaciable”. Volviendo a la expresión *שְׁוֹהָה עֲמֻקָּה*, curiosamente la tercera ocurrencia de *עֲמֻקָּה* (en su forma de adjetivo femenino singular), en Job 11,8, se utiliza para calificar la perfección de Šadday de *עֲמֻקָּה מִשְׁאֹל*, “más profunda que el Šeol”. En Proverbios es frecuente el calificativo de “profundo” para el Hades: en Pr 14,12 (“Hay camino que al hombre le parece derecho, pero en su final, caminos de muerte”) donde TM dice *דְּרָכֵי-מָוֶת* LXX traduce por *εἰς πυθμένα ὄδου* (“lo profundo del Hades”). De la misma manera se traduce también en su lectura doble, en 16,25. El infierno es profundo e insaciable, como se dice en Pr 27,20: *וְאִכְלֵה לֹא תִשְׂבַּעַה שְׂאֹל (וְאִכְלֵה)* (traducido por LXX como *Ἀδης καὶ ἀπώλεια οὐκ ἐμπίμπλυνται*). En Pr 30,15-16 se predica esta insaciabilidad proverbial no sólo del Hades, sino también del Tártaro y de la pasión de mujer: “Tres cosas hay que nunca se sacian y una cuarta que nunca dice: ‘¡basta!’”: El Hades, la pasión de mujer, el Tártaro, la tierra que no se sacia de agua, y agua y fuego que nunca dicen: “basta” (traducido de la versión griega)⁶⁷⁶. *ἔρως γυναικὸς* no se corresponde exactamente con TM, que habla de *עֵצֶר רָחֵם*, “seno estéril”. LXX califica de insaciable a la pasión femenina (interpretando un genitivo subjetivo).

Tenemos así justificada, “bíblicamente”, la relación entre la insaciabilidad (simbolizada por el *πίθος τετρημένος*), en este caso femenina, con el mundo del Hades, calificado frecuentemente de “profundo”. Una relación reforzada por la alusión al mito de las Danaides. El guiño literario y mitológico del traductor griego, intencionado o no, no debió pasar inadvertido a los oídos de los judíos alejandrinos imbuidos en la cultura griega.

Pr 7,10-11: la mujer alada

וְהִנֵּה אִשָּׁה לְקִרְאָתוֹ שִׁית זִוְנָה וְנִצָּרֶת לֵב: TM

Y he aquí que una mujer le sale al encuentro, con vestido de ramera y disimulo de corazón.

^{LXX} ἡ δὲ γυνὴ συναντᾷ αὐτῷ εἶδος ἔχουσα πορνικόν ἢ ποιεῖ νέων ἐξίπτασθαι καρδίας
La mujer se encuentra con él, con apariencia de ramera, la que hace volar los corazones de los jóvenes.

הַמִּיָּה הַיָּא וְסִרְרָתָהּ בְּבֵיתָהּ לֹא יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ: TM

Ella, alborotadora y bullanguera, en su casa no paran sus pies.

^{LXX} ἀνεπτερωμένη δὲ ἐστὶν καὶ ἄσωτος ἐν οἴκῳ δὲ οὐχ ἡσυχάζουσιν οἱ πόδες αὐτῆς
Es toda alas desplegadas y perdida, sus pies no paran en casa.

Detrás de la traducción griega de *נִצָּרֶת* por *ἐξίπτασθαι* en 7,10, podría haber una confusión con un posible participio femenino de *נָצַח*, verbo que aparece únicamente en Jer

676. *Ἀδης καὶ ἔρως γυναικὸς καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπιπλάμενη ὕδατος καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἰπωσιν ἀρκεῖ.*

48,9 (31,9 en LXX): **תְּנוּ צִיָּן לְמוֹאָב כִּי נָצַח תִּנָּח** (“Dad alas a Moab para que emprenda el vuelo”, según la traducción de Cantera-Iglesias).

El verbo **ἐξίπταμαι**, del v. 10, variante de **ἐκπέτομαι** y **ἵπταμαι**, “hacer volar”, es poco usual en la literatura griega⁶⁷⁷. El participio **ἀνεπτερωμένος** (v. 11) se aplica a los animales alados (como demuestran sus apariciones en *Las Aves* de Aristófanes) y también a las personas. Especialmente en voz pasiva significa “estar especialmente excitado”. En este sentido se emplea en algunos pasajes de *Las Aves*: **Κλύων γὰρ ὦν σύ μοι λέγεις λόγων ἀνεπτέρωμαι**. (“Sólo oyendo tus palabras revoloteo excitado”). Así, en las *Coéforas* de Esquilo, Orestes le dice a Electra que, al ver un mechón de pelo de su hermano, recobró la esperanza de encontrarlo: “Echabas a volar pareciéndote que me veías”⁶⁷⁹. Unos versos más tarde tiene que calmarla: “Contente; que la alegría no te haga perder la razón”⁶⁸⁰. Literalmente le dice: “mantente dentro”, es decir, “no te desparrames”. La actitud de “echar a volar”, de “tener las alas desplegadas”, se aplica en Proverbios a la mujer demasiado inquieta que no es capaz de quedarse en casa, según mandaban los cánones de la modestia en el mundo antiguo.

En un diálogo de *Las Aves* se dice que las palabras “dan alas”. Cuando el Psicofante le dice a Pistetero que no le pide consejos, sino alas, éste le contesta que le da alas con sus palabras. El Psicofante se extraña de que las palabras puedan dar alas a las personas, a lo que su interlocutor le responde que “todos echan a volar (**ἀναπτεροῦνται**) con las palabras”. Y prosigue con algún ejemplo de jóvenes a los que las palabras de personas más experimentadas han condicionado sus elecciones de vida. “¿Así que las palabras dan alas?”, pregunta asombrado el Psicofante. “Ya te lo he dicho. Porque por las palabras se eleva el espíritu y asciende la persona”⁶⁸¹. En Proverbios es la mujer extraña la que hace volar los corazones de

677. Sch. Aristófanes, *Av.*, 768: **εἶτα ὀλίγον προελθόν—** τος τοῦ ἀνδρὸς, πάλιν συρίζει ὁ πατήρ· οἱ δὲ ἐξίπτανται; Plutarco, *Cap.*, 90c, 8: ἡ γὰρ “ἀκουσίως ἐκπίπτουσα φωνή” καὶ τὸ ἐπος φύγεν ἕρκος ὁδόντων, καὶ τὸ ἔνια ἐξίπτασθαι τῶν ῥημάτων αὐτόματα τοῖς ἀνασκήτοις μάλιστα θυμοῖς οἷον ὀλισθάνουσι καὶ διαρρέουσιν ἐπιγίγνεται δι’ ἀσθένειαν θυμοῦ, δι’ ἀκρατὴ γνώμην, διὰ δίαίταν θρασεῖαν.

678. Aristófanes, *Av.*, 433.

679. Esquilo, *Ch.*, 228:
ἀνεπτερώθης καδόκεις ὀραν ἐμέ.

680. *Id.* 33:
ἔνδον γενοῦ, χαρᾷ δὲ μὴ ἔκπλαγῆς φρένας·

681. Aristófanes, *Av.*, 1436-1448:
{SU.} **ὦ δαιμόνιε, μὴ νουθέτει μ’, ἀλλὰ πτέρου.**

{PI.} **Νῦν τοι λέγων πτερῶ σε.**

{SU.} **Καὶ πῶς ἂν λόγοις
ἄνδρα πτερῶσειας συ;**

{PI.} **Πάντες τοι λόγοις
ἀναπτεροῦνται.**

{SU.} **Πάντες;**

{PI.} **Οὐκ ἀκήκοας,
ὅταν λέγωσιν οἱ πατέρες ἐκάστοτε
τὸ μεράκιον ἐν τοῖσι κουρείοις ταδί;
«Δεινῶς γέ μου τὸ μεράκιον Διειτρέφης
λέγων ἀνεπτέρωκεν ὥσθ’ ἱππηλατεῖν.»**

**Ὁ δὲ τις τὸν αὐτοῦ φησιν ἐπὶ τραγωδίᾳ
ἀνεπτερώσθαι καὶ πεποτῆσθαι τὰς φρένας.**

{SU.} **Λόγοισι τᾶρα καὶ πτεροῦνται;**

{PI.} **Φήμ’ ἐγώ.**

**Ἐπὶ γὰρ λόγων ὁ νοῦς <τε> μετεωρίζεται
ἐπαίρεται τ’ ἄνθρωπος. [...]**

los jóvenes (νέων ἐξιπτασθαι καρδίας), influyéndoles en este caso negativamente, y se la califica como “dadora de alas” (ἀνεπτερωμένη). Pero la metáfora de las alas, aplicada a la mujer, va más allá: hace alusión al mito de las sirenas, como veremos más adelante.

El tema de las alas del amor era conocido en la literatura griega: en el Fedro de Platón a Eros se le llama también Πτέρος (Alado), porque hace nacer alas: “Llaman, por cierto, a Eros alado los mortales, los inmortales Pteros, porque fuerza a criar alas”⁶⁸². Eros se concebía mitológicamente como un dios alado que, hiriendo con sus flechas a dioses y hombres hacía nacer el amor. Platón habla de las alas que brotan en el alma de la persona enamorada⁶⁸³. Y describe su inquietud de esta manera: “Y en este frenesí ni puede dormir de noche, ni quedarse quieta donde está de día, impulsándole su añoranza a correr adonde cree que ha de ver a quien posee la belleza. [...] Y a este estado, oh bello muchacho a quien va dirigido mi discurso, le dan los hombres el nombre de amor [...]”⁶⁸⁴. Un desasosiego que recuerda al de la γυνή ἄλλοτρία, la mujer extraña que toma la iniciativa de salir al encuentro del muchacho (Pr 7,10), libertina, cuyos pies no paran en casa (Pr 7,11) y que busca con ansia el rostro del amado (Pr 7,15).

También en Anacreonte se encuentra una alusión a las alas que le brotan al enamorado: “Cuando te observo mezclado entre los jóvenes vuelve mi juventud. Entonces, al viejo que era le nacen alas para el baile”⁶⁸⁵. El amor alado se ha considerado siempre, desde época griega, como símbolo de Eros-Cupido.

Pr 7,6: la mujer que mira por la ventana.

כִּי בַחֲלוֹן בֵּיתִי בַעֲד אֲשֻׁנְבִי נִשְׁקָפְתִּי: TM

Porque por la ventana de mi casa, mirando por entre la celosía.

LXX ἀπὸ γὰρ θυρίδος ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς εἰς τὰς πλατείας παρακύπτουσα

Porque mirando a través de la ventana de su casa hacia las plazas.

En el proverbio hebreo el que se asoma a la ventana es el joven; en el griego es la γυνή ἄλλοτρία καὶ πονηρά del versículo anterior. El cambio de sujeto pudo estar influenciado por el tópico de la mujer asomada a la ventana, con varias atestiguaciones en la literatura griega.

682. Platón, *Phdr.*, 252b, 8-9 (Traducción de Luis Gil, Labor, Barcelona 1985):

τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτον ἀνάγκην.

683. *Id.*, 251a-d.

684. *Id.*, 251d, 8 - e, 3; 252b, 1-3:

[...] καὶ ἐμμανῆς
οὔσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὐ ἂν
ἦ μένειν, θεῇ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα
τὸ κάλλος·
[...] τοῦτο
δὲ τὸ πάθος, ὃ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δὴ μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι
μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν.

685. Anacreonte, 53, 1-4:

Ὅτ' ἐγὼ 'ς νέων ὄμιλον
ἔσορῶ, πάρεστιν ἥβα.
τότε δὴ, τότε 'ς χορείην
ὁ γέρων ἐγὼ πτεροῦμαι.

En la Biblia, mirar a través de una ventana tiene en muchas ocasiones una connotación amorosa. Así en Gn 26,8, Abimelec, mirando por una ventana, vio a Isaac acariciando a Rebeca. En el Cantar de los Cantares el joven amante aparece “mirando por las ventanas, atisbando por las celosías”. (Ct 2,9). En la historia de Jezabel encontramos semejanzas con la mujer de Proverbios y especialmente con la actuación de las protagonistas de las comedias de Aristófanes que veremos a continuación. Cuando Jehú usurpó el trono y fue ungido rey de Israel, mató a Joram, hijo de Jezabel; entonces ésta “se pintó los ojos con antimonio, adornó su cabeza y se asomó a una ventana” (2 R 9,30). Jezabel, prototipo de mujer fatal en la Biblia⁶⁸⁶, con su actuación pretendía atraer a Jehú, seducirlo y casarse con él para ser de nuevo reina.

En los relatos mesopotámicos, en el mito del Palacio de Baal⁶⁸⁷, éste prohíbe las ventanas en su palacio para que sus mujeres no pudieran ser seducidas por su enemigo Yamm, dios del mar, pero al final consiente en ponerlas, porque eran esenciales para la lluvia. La apertura de ventanas es un mito que simboliza la fecundidad que viene sobre la tierra en forma de lluvia.

El motivo iconográfico de la “mujer asomada a la ventana” es frecuente en los relieves de los marfiles fenicios de los ss. VIII y VII a. C. de Samaria, Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad⁶⁸⁸. Esta mujer a menudo se ha interpretado como una prostituta, sagrada o no, buscando clientes. Actualmente hay quien la identifica con la diosa mesopotamia Kilili, relacionada con Inanna/Ishtar⁶⁸⁹. Los textos mesopotámicos hablan de la diosa *Kilili sa abati*, “coronada en la ventana” o “la que se asoma a la ventana”, un tipo de Astarté babilonia o cananea del período de Asurbanipal (669 - 626 a. C.). Cortesana, protectora de la casa o incluso de la seducción⁶⁹⁰. Lorena Miralles apunta que este motivo, debió ser conocido en todo el mediterráneo⁶⁹¹. Una estela encontrada en el puerto de Tasos en la que se prohíbe a las mujeres asomarse a la ventana⁶⁹² podría ser indicio de su relación con la prostitución⁶⁹³.

Para los griegos, una mujer en la ventana era símbolo de seducción; representaba a la mujer que se ofrece y se prostituye, como se desprende de las comedias de Aristófanes. El

686. Julio Treballe Barrera, “El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico”, *Ilu*, 0 (1995), 251.

687. KTU 1,3 - 1,4.

688. Sobre este tema: H. R. Hall, *Babylonian and Assyrian Sculpture in the British Museum*, Paris and Brussels, 44; R. D. Barnett, *Nimrud Ivories, a Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London 1957, 145-151; 172-173; Carla Gottlieb, *The Window in Art, from the Window of God to the Vanity of Man*, New York 1981, figs. 14 -16; James B. Pritchard, *The Ancient Near East: A New Anthology of texts and Pictures*, Princeton University Press, Princeton 1969, fig. 13, pág. 39 y 265; J. W. Crowfoot - G. M. Crowfoot, *Samaria Sebaste II: Early Ivories from Samaria*, London, 1938, P. 29, etc.

689. Julia Assante, “The kar.kid/[k]harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence”, *Ugarit Forschungen* 30 (1998) 5-96; Id., “From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals” en A.A. Donahue and M.D. Fullerton, *Ancient Art and Its Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 13-47.

690. Mira Friedman, “On Diderot's Art Criticism”, *Assaph* 2 (1996), 111-146 [http://www.tau.ac.il/arts/projects/PUB/assaph-art/assaph2/articles_assaph2/08Friedman.pdf].

691. Véase la tesis doctoral de Lorena Miralles Maciá, *Marzeah y thiasos. Una institución conival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo*, *Ilu*. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos XX, 2007, especialmente 150-151.

692. Miralles Maciá, *op. cit.*, 151.

693. Cf. A. J. Graham, “The Woman at the Window: Observations on the ‘Stele from the Harbour’ of Thasos”, *JHS* CXVIII, 1998, 22ss.

cómico griego utiliza la imagen de la mujer en la ventana, buscando una aventura con los transeúntes cuando introduce la idea de la prostitución, la infidelidad en el amor o la lascivia. En Aristófanes es un lugar común recurrente: en *La Paz*⁶⁹⁴, en una ofrenda que los protagonistas (Trigeo y el servidor) hacen ante el altar de la diosa Paz, le dicen que ella ‘no es como las mujeres que engañan a sus maridos, que se asoman a mirar por la puerta entreabierta’. Aristófanes describe esta actitud seductora de las mujeres diciendo que, ‘cuando algún hombre se ha fijado en ellas, entonces se esconden; y si se aleja, vuelven de nuevo a mirar’. El verbo utilizado es el mismo que el de Proverbios: παρακύπτω. También se utiliza en las *Tesmoforias*, cuando las mujeres, ironizando con el calificativo que se emplea para referirse a ellas (peste del género humano), se quejan de que ‘cuando se asoman a las ventanas, la gente se detiene a verlas; y si se esconden, ruborizadas, crece el deseo de que vuelvan a asomarse’⁶⁹⁵. En *La Asamblea de mujeres* aparecen una joven y una vieja asomadas cada una en su ventana disputándose los hombres que pasan. La vieja se queja de que no pasa ninguno: “¿Cómo es que no pasa ningún hombre? Ya es hora. Estoy toda compuesta con cerusa, vestida con la túnica amarilla, sin hacer nada, canturreando para mí, jugueteando, dispuesta a echarme a los brazos del que pase. ¡Musas! bajad a mis labios e inspiradme una cancioncilla verde de esas de estilo jonio”⁶⁹⁶. Luego la joven increpa así a la vieja: “¿Te has asomado a la ventana (παρακύψασα) antes que yo, vieja inútil?”⁶⁹⁷. Y le echa en cara que fuera a “vendimiar la viña abandonada”, refiriéndose a la conquista de los hombres. Entonces la vieja, acompañada de un flautista, canta su canción: “Si alguien quiere placer, que se venga conmigo; pues entre las jóvenes no se encuentra la sabiduría, sino entre las mujeres maduras. Seguro que ninguna querrá tan afectuosamente al amante con el que se una más que yo, sino que volará hacia otro”⁶⁹⁸. Curiosamente en este texto se aplica la metáfora del vuelo para expresar la

694. Aristófanes, *Pax*, 979-985:

[...] καὶ μὴ ποίει γ' ἄπερ αἱ
μοιχευόμεναι δρῶσι γυναῖκες.
Καὶ γὰρ ἐκεῖναι παρακλίνασαι
τῆς αὐλείας παρακύπτουσιν·
κἂν τις προσέχη τὸν νοῦν αὐταῖς
ἀναχωροῦσιν·
κἂν τις προσέχη τὸν νοῦν αὐταῖς
ἀναχωροῦσιν·
καὶ τὴν ἀπίην, παρακύπτουσιν.

695. Id., *Th.*, 797-799:

Κἂν ἐκ θυρίδος παρακύπτωμεν, τὸ κακὸν ζητεῖτε θεᾶσθαι·
κἂν αἰσχυνηθεῖς ἀναχωρήσῃ, πολὺ μᾶλλον πᾶς ἐπιθυμεῖ
αὐθις τὸ κακὸν παρακύψαν ἰδεῖν. [...]

696. Id., *Ec.*, 877-883:

τί ποθ' ἄνδρες οὐχ ἤκουσιν; ὥρα δ' ἦν πάλαι.
ἐγὼ δὲ καταπεπλασμένη ψιμυθίῳ
ἔστηκα καὶ κροκωτὸν ἡμφιεσμένη
ἀργός, μινυρομένη τι πρὸς ἑμαυτὴν μέλος,
παίζουσ' ὅπως ἂν περιλάβοιμ' αὐτῶν τινὰ
παριόντα. Μοῦσαι, δεῦρ' ἵτ' ἐπὶ τοῦμόν στόμα,
μελύδριον εὐροῦσαί τι τῶν Ἰωνικῶν.

697. Id., 884: νῦν μὲν με παρακύψασα προῦφθης, ὦ σαπρά.

698. Id., 893-899:

εἴ τις ἀγαθὸν βούλεται πα-
θεῖν τι, παρ' ἐμοὶ χρὴ καθεύδειν.
οὐ γὰρ ἐν νέαις τὸ σοφὸν ἐν-
εστιν, ἀλλ' ἐν ταῖς πεπείροις.
οὐδέ τοι στέργειν ἂν ἐθέλοι
μᾶλλον ἢ γὰρ τὸν φίλον ὥπερ ξυνεῖην,
ἀλλ' ἐφ' ἑτέρον ἂν πέτοιτο.

inestabilidad del enamoramiento de las jóvenes.

Como en las comedias de Aristófanes, la mujer de Proverbios se caracteriza por su provocación y descaro. La mujer asomada a la ventana está en el límite entre la privacidad característica femenina (el hogar, la casa), símbolo de la castidad y honestidad, y la calle. Según el proverbio griego, citado en Menandro, “El portal de la casa es el límite de la mujer honesta”: *πέρας γὰρ αὐλίου θύρα ἐλευθέραι γυναικὶ νενόμιστ’ οἰκίας*⁶⁹⁹. Una idea parecida la expresa el refrán castellano: “Mujer asomada a la ventana, o es puta o está enamorada”.

La mujer que acecha desde la ventana, dirige su atención hacia fuera, lejos de su mundo doméstico, que se encuentra en el interior⁷⁰⁰. Es más: con su actitud invita a entrar en su mundo más privado; un interior al que se accede, no por la puerta, abiertamente, sino por la ventana, es decir, por la exhibición de sus encantos.

González Terriza⁷⁰¹ habla de la asociación entre el albayde, la hetera y el engaño. La palidez del albayde, usado por estas viejas de la literatura griega, tiene una doble connotación: por un lado es señal de feminidad, pero también es característica de la muerte.

Pr 2,17: el mal propósito

הַעֲזֹבָת אֶלְנָהּ נְעוּרֶיהָ וְאֶת־בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שִׁכְחָה׃ MT

Que abandona al compañero de su juventud y el pacto con su Dios olvida.

LXX υἱέ μή σε καταλάβῃ κακὴ βουλὴ ἢ ἀπολείπουσα διδασκαλίαν νεότητος καὶ διαθήκην θείαν ἐπιλελησμένη

Hijo, que no te domine el mal propósito, que abandona la enseñanza de la juventud y olvida el pacto divino.

Es llamativo en este versículo el estico adicional que presenta el texto griego de Rahlfs: υἱέ, μή, σε καταλάβῃ κακὴ βουλὴ. Concretamente el mal propósito (κακὴ βουλὴ) sustituye a la mujer extraña del v. 16 de TM (זָרָה נָשָׂא). Parece ser la segunda parte de un dualismo establecido entre el buen y el mal consejo (en TM no se establece tal oposición). Del primero se dice, en el v. 11, que “te guiará” (βουλὴ καλὴ φυλάξει). Del mal consejo se habla, y se advierte, en el v. 17. Según afirma J. Cook⁷⁰², los conceptos de καλὴ βουλή y κακὴ βουλὴ no son típicamente griegos, como pudiera parecer, sino judíos. Provendrían, en opinión de Cook, que se apoya en J. Bowker⁷⁰³, de las tradiciones teológicas judías. Equivaldrían a la buena (יֵצֶר הַטֹּב) y mala inclinación (יֵצֶר הָרָע) que guían a cada persona.

Pero en la literatura griega nos encontramos con algunos pasajes en los que aparece la κακὴ βουλὴ, una mala decisión o propósito: así en la Odisea, después de que Eolo entregara a Ulises y sus compañeros el odre de los vientos, se dice: ὥς ἔφασσαν, βουλὴ δὲ κακὴ νίκησεν

699. Menandro, *Fr.*, 592.

700. Cf. J. Ch. Exum, “Plotted, shot and painted. Cultural representations of biblical women”, *JSTOT*, 215, Sheffield 1996, 72-77.

701. Alejandro A. González Terriza, “Los rostros de la Empusa...”, 261-300.

702. J. Cook, “אִשָּׁה זָרָה...”, 464; “Unit Delimitation in the Book of Proverbs: In the Light of the Septuagint of Proverbs”, en M. Korpel and J. Oesch (eds), *Studies in Scriptural Unit Division* (Pericope 3. Scripture as written and read in antiquity), Van Gorcum, Assen, 2002, 52.

703. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, 116.

ἐταίρων⁷⁰⁴ (“Así hablaban, y prevaleció la decisión funesta de mis compañeros”). Se refiere a la decisión de desatar el odre de Eolo. Acto seguido, todos los vientos se precipitaron fuera, y a los compañeros de Ulises los arrebató un huracán. También en Calímaco, en el Himno a Ceres: τουτάκις ἂ χειρών Ἑρυσίχθονος ἄψατο βωλά⁷⁰⁵ (“Entonces la peor de las ideas se apoderó de Erisictón”). Alude al momento en el que al héroe tesalio se le ocurrió talar un bosque consagrado a Deméter. Por ello la diosa le castigó con un hambre eterna. En estos dos casos vemos cómo una mala decisión del ser humano le acarrea la desgracia, infligida en forma de castigo por la divinidad. Hay todavía un texto más significativo, perteneciente a *Los Trabajos y los Días*. En él Hesíodo formula una frase lapidaria: οἱ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἄνθρωπος ἄλλω κακὰ τεύχων, ἢ δὲ κακὴ βουλή τῷ βουλευσάντι κακίστη⁷⁰⁶ (“Se hace daño a sí mismo el hombre que se lo hace a otros; un mal propósito es más dañino para quien lo ha concebido”)⁷⁰⁷. El contexto que rodea a esta expresión tiene bastantes elementos que recuerdan al pasaje de Proverbios: la instrucción (en este caso a los reyes), los caminos de justicia, la personificación de la Justicia que se sienta al lado de Zeus (en Proverbios es la Sabiduría)..., etc. A continuación pasamos a verlo más detenidamente.

En el párrafo inmediatamente anterior⁷⁰⁸ se establece una dualidad entre “los que hacen una justicia recta” tanto a conciudadanos como a extranjeros, y “los que se entregan a la insolencia⁷⁰⁹, a la búsqueda del mal y a las malas acciones”. A los dos tipos de personas los observa “Zeus, que mira a los lejos” pero, mientras que a los primeros les envía la paz y abundancia de alimentos y riquezas, a los segundos les prepara un castigo⁷¹⁰.

Prosigue en el párrafo siguiente aconsejando a Perses que acoja el espíritu de la justicia, que es una ley que Zeus ha impuesto a los hombres. A los que hablan con justicia el padre de los dioses olímpicos les da un porvenir, pero a los que mienten los extingue en su descendencia. Y dice que el camino que conduce a la justicia es largo, duro y lleno de dificultades⁷¹¹.

Y continúa después la dualidad entre obras justas e injustas: “Sobre la tierra sustentadora de muchos hay treinta mil Inmortales de Zeus que guardan a los hombres mortales; y observan los juicios justos y las malas acciones, envueltos de aire, yendo de acá para allá”⁷¹². Prosigue hablando de la justicia con una metáfora. Dice de ella que es una “virgen hija de Zeus”, que está “sentada junto al Padre Zeus”. Y al fin sentencia: “un mal propósito es más perjudicial para quien lo ha concebido. Los ojos de Zeus lo ven y lo comprenden todo”⁷¹³.

704. Homero, *Od.*, X, 46.

705. Calímaco, *Cer.*, VI, 32.

706. Hesíodo, *Op.*, 266.

707. Con idénticas raíces lexemáticas en los Proverbios LXX hay otro versículo (12,26a) cuya interpretación difiere de su correspondiente texto hebreo y con un significado bastante cercano al que venimos estudiando: יְהוָה נֹדֵעַ צְדִיקָהּ מִדֶּלֶת (El justo sirve de guía a su prójimo); en los LXX: ἐπιγνώμων δίκαιος ἑαυτοῦ φίλος ἔσται (Un juez justo será su propio amigo).

708. Hesíodo, *Op.*, 225-239.

709. En el texto griego: ὕβρις. Conocido es su significado de transgresión de los preceptos divinos, de ultraje a la divinidad.

710. Literalmente, “justicia” (en griego δίκη).

711. Hesíodo, *Op.*, 274-292.

712. *Id.*, 252-255: τρεῖς γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, οἳ ῥά φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἥερα ἑοσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ’ αἶαν.

713. *Id.*, 266-267.

Hay coincidencias, similitudes, en los temas tratados entre este pasaje de Hesíodo y el cap. 2 de Proverbios. Se habla del mal camino (2,12) en contraposición a los caminos rectos (2,13). Los “caminos rectos” aparecen en tres versículos (vss.13, 16 y 19), en los dos últimos sin correspondencia con el texto hebreo. El símil de los senderos y de los caminos se encuentra también en otros versículos (7-9; 15). Igualmente se habla de la justicia y el derecho (vss. 8-9). Al igual que en el pasaje de los *Erga*, en el texto de LXX se habla de la no prosperidad en el tiempo: en el v. 19 hay un estico adicional que dice: “Porque no serán alcanzados por años de vida”⁷¹⁴. Se refiere a los que se dejan dominar por el “mal propósito” del v. 17 (κακή βουλή). Y también hay similitudes en el tema del “conocimiento de las cosas justas”. En los vv. 280-281 de Hesíodo se dice: “Pues si alguno, conociendo lo que es justo, quiere decirlo públicamente en el ágora, Zeus, que mira a lo lejos, le colma de riquezas”⁷¹⁵. Por su parte, en ProvLXX, en el v. 16, donde se sustituye la “mujer extranjera”, ηῖς ἡ ψα, por el “camino recto”, ὁδοῦ εὐθείας, el segundo estico tiene otra adición sobre el texto hebreo: καὶ ἀλλότριον τῆς δικαίας γνώμης (“para [hacerte] extraño de la opinión justa”). Este “conocimiento justo” es una expresión clásica en la lengua griega⁷¹⁶. Los dos textos comparten vocabulario a este respecto: el conocimiento (γν-) y la justicia (δικαι-). Además se personifica a la Justicia diciendo que es una virgen que está sentada junto a su padre Zeua. No olvidemos la importancia de la personificación de la Sabiduría en el libro de Proverbios, especialmente en el cap. 8, donde se llega a decir que al principio de la creación estaba en un lugar privilegiado junto a Él.

Hay similitudes también en el tipo de literatura a la que pertenecen las dos obras. *Los Trabajos y los Días* entran dentro de la poesía didáctica, ya que se trata de un manual dedicado a Perses, hermano de Hesíodo, a los que dirige sus consejos. En general en el libro se habla de dos tipos de ambición o propósito: el bueno y el malo. El malo se ha apoderado de su hermano Perses, que quería quedarse con toda la herencia. El bueno está polarizado en las virtudes del trabajo y de la Justicia, que contrapone con la *Hybris*, de la que previene y cuyos caminos aconseja evitar. A esta virtud, “virgen hija de Zeus” dedica la tercera parte del libro (vv. 42-285), donde se encuentra el pasaje estudiado arriba. Todo ello es objeto de la instrucción de Hesíodo que lo acompaña de ejemplos y fábulas. Se engloba por ello dentro de la literatura sapiencial.

Tan conocida debía ser esta frase de Hesíodo que tenemos noticias de su traducción o correspondencia con otra latina: *Malum consilium consultori pessimum est*⁷¹⁷. Aulio Gelio dice que se encuentra en los *Rerum memoria dignarum libri* de Verrio Flaco (historiador de la lengua latina, vivió ca. 55 a.C.-ca. 20 d.C.) y explica el origen de esta frase relacionándola con la griega de Hesíodo: el mal propósito *Videtur autem versus hic de Graeco illo Hesiodi versu expressus: hē dē kakē boulē tōi boulesanti kakistē* (“Parece que este verso está sacado de aquel verso de Hesíodo: el mal consejo es malísimo para el que lo da”)⁷¹⁸.

714. οὐ γὰρ καταλαμβάνονται ὑπὸ ἐνιαυτῶν ζωῆς

715. Hesíodo, *Op.*, 280-281: [...] εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς·

716. Lysias, *Ev. Dok.*, 14, 3; Dídimo el Ciego, *In Zach.*, I, 367, 4; etc.

717. Ver nota siguiente.

718. Aulio Gelio, *Noc. Att.*, IV, 5, 5-7: *Tum igitur, quod in Etruscos aruspices male consulentis animadversum vindicatumque fuerat, versus hic scite factus cantatusque esse a pueris urbe tota fertur: malum consilium consultori pessimum est. Ea historia de aruspibus ac de versu isto senario scripta est in annalibus maximis, libro undecimo, et in Verri Flacci libro primo rerum memoria dignarum. Videtur autem versus hic de Graeco illo Hesiodi versu expressus: hē dē kakē boulē tōi boulesanti kakistē.*

Varrón, anterior a Verrio Flaco⁷¹⁹, ya la había recogido convertida en aforismo latino: *Opinor, inquam, non solum, quod dicitur, malum consilium consultori est pessimum, sed etiam bonum consilium, qui consulit et qui consulitur, bonum habendum* (“Opino, que no sólo, como se dice, el mal consejo es malísimo para el que lo da, sino también que el buen consejo conlleva el bien para el que lo pide y el que lo da”)⁷²⁰.

Concluyendo: detrás de la traducción de LXX, que introduce conceptos como los de κακή βουλή y δικαία γνώμη, extraños a TM, pero presentes en la literatura talmúdica, pudiera estar, como opina J. Cook, la concepción teológica judía de las buenas y malas inclinaciones que guían a cada persona. Pero también pudiera encontrarse una conexión con el conocido pasaje de *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo en el que el poeta sentencia que “un mal consejo es más dañino para el que lo da”. El contexto inmediato que rodea a esta frase tiene similitudes con el cap. 2 de ProvLXX en el que se circunscriben los conceptos estudiados. La frase de Hesíodo, por lo demás, debió bien ser conocida en la Antigüedad, ya que tenemos noticias de su traducción, convertida ya en aforismo, a la lengua latina.

Los proverbios populares griegos⁷²¹

Pr 23,31: más desnudo que un palo

אַל-תֵּרָא יַיִן כִּי יתְאַדָּם כִּי-יִתֵּן (בִּכְּסִים) עֵינָיו יִתְהַלֵּךְ בְּמִישְׁרִים: TM

No mires al vino cuando rojea, cuando brilla en la copa: entra con camino llano.

^{LXX} μὴ μεθύσκεσθε οἴνω ἀλλὰ ὁμιλεῖτε ἀνθρώποις δικαίοις καὶ ὁμιλεῖτε ἐν περιπάτοις ἔαν γὰρ εἰς τὰς φιάλας καὶ τὰ ποτήρια δῶς τοὺς ὀφθαλμοὺς σου ὕστερον περιπατήσεις γυμνότερος ὑπέρου

No os emborrachéis con vino, sino conversad con hombres justos y paseando; porque si pones en copas y vasos tus ojos, después andarás más desnudo que un palo.

Este proverbio, analizado anteriormente a propósito de los paseos peripatéticos, se retoma aquí como ejemplo de las resonancias de la cultura proverbial popular griega que está detrás de algunos versículos de PrLXX. Concretamente la expresión “más desnudo que un palo” hace referencia a una frase proverbial recogida en el *Par. Gr.*⁷²². La traducción griega del versículo entero se aleja bastante del proverbio hebreo.

Pr 7,22: como perro a la cadena

הוֹלֵךְ אַחֲרֶיהָ פֶּתָאֵם כְּשֹׁר אֶל-טֶבַח יְבוֹא וְכַעֲכֶם אֶל-מוֹסֶר אוֹיִל: TM

En seguida se va detrás de ella, como el buey al matadero y como con grillete al castigo el loco.

719. Marco Terencio Varrón (116 a. C. - 27 a. C.)

720. Varrón, RR., III, 2, 1

721. Véase Gerleman, *Studies in the Septuagint...*, 32-34.

722. Ernst von Leutsch, Friedrich Wilhelm Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I, Gotinga, 1839, 228. D III, 73. (No entiendo de dónde se sacan eso de 316S; B 268; Z II,95).

LXX ὁ δὲ ἐπηκολούθησεν αὐτῇ κεπφωθεὶς ὥσπερ δὲ βοὺς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμοὺς

Él la siguió embelesado (lit. engaviotado) como el buey es llevado al sacrificio y el perro a la cadena

También este proverbio se analiza en distintas ocasiones desde otros puntos de vista. Aquí lo hago desde su relación con una frase proverbial griega que se cita en distintas colecciones⁷²³: κύων ἐπὶ δεσμός, que en LXX aparece en plural. La Septuaginta ha sustituido la imagen del loco al que conducen al castigo por la del perro al que llevan para atarlo, equilibrando así el proverbio con tres imágenes del mundo animal: la gaviota, el buey y el perro.

Estas adiciones, sin correspondencia alguna con el texto hebreo, son lugares privilegiados donde se manifiesta la cultura griega del traductor.

Pr 9,12A: Apacentar vientos y coger pájaros volando

[A] ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους ὁ δ' αὐτὸς διώζεται ὄρνεια πετόμενα

El que se apoya sobre mentiras, ese apacentará vientos y él mismo perseguirá pájaros en pleno vuelo;

En 9,12 se encuentra este verso adicional con dos locuciones proverbiales. Las expresiones que se formulan con el viento como metáfora son proverbiales en muchas lenguas y también en la Biblia. En Os 12,2, TM dice de Efraín que “apacienta viento” (רִעָה רוּחַ) en un contexto en el que se habla de su mentira, falsedad e insensatez. “Sembrar viento” en Os 8,7 da como resultado “recoger tempestad”; es sinónimo de tarea infructuosa “contener o sujetar el viento” en Pr 27,16 y “heredar viento” en Pr 11,29 y “dar a luz viento” en Is 26,18⁷²⁴ significan carencia de resultados o desenlace ruinoso. Son proverbios populares griegos las expresiones “labrar o cultivar vientos”⁷²⁵, “cazar vientos entre los dedos”⁷²⁶ y “perseguir viento”⁷²⁷.

La segunda expresión, “perseguir pájaros” como sinónimo de emprender tareas inútiles no se encuentra en la Biblia, pero sí en la literatura griega. En *Eutifrón* Platón lo utiliza como metáfora de “locura”⁷²⁸ y Aristóteles en la *Metafísica* lo aplica a determinada búsqueda de la verdad⁷²⁹. En *Agamenón*, Esquilo describe el comportamiento de Paris como el de “un niño que persigue un pájaro que vuela”⁷³⁰ y sentencia: “Todo remedio es en vano”. Se encuentran similitudes con nuestro refrán castellano “Más vale pájaro en mano que ciento volando”.

723. Par. Gr. I, 264 (Z IV,73).

724. Cf. DTAT..., 920.

725. Par. Gr. I, 31 (Z I,99).

726. Par. Gr. I, 199 (D II,28).

727. Par. Gr. I, 346 (Plut. Boiss., 30)

728. Platón, *Euthphr.*, 4A: πετόμενόν τινα διώκεις;

729. Aristóteles, *Metaph.*, 1009B38: τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν.

730. Esquilo, *A.*, 395.387: διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν [...] ἄκος δὲ πᾶν μάταιον.

L. La mitología griega

El Hades

El **לְאוֹשׁ** es el lugar de los muertos. Su etimología ha sido largamente discutida. Pronto se le relacionó con el verbo **לָאֵשׁ** (“pedir, exigir”): la tumba, la muerte, es insaciable, siempre pide más y más. Esta etimología perduró popularmente. Pr 30,15b-16 da prueba de ello: *Tres cosas hay que nunca se sacian y una cuarta que nunca dice: “¡basta!”: El Šeol, el seno estéril, la tierra, que no se sacia de agua, y el fuego, que jamás dice: “basta”.*

LXX traduce **לְאוֹשׁ** por **ᾍδης**. En la mitología griega Hades es el Señor del mundo inferior, el lugar de los muertos, al que se denomina como “Casa de Hades”. El Tártaro (**Τάρταρος**) se localizaba más abajo y es la lóbrega mansión de los enemigos de Zeus. Se creía que en él vivían los Titanes, arrojados al Tártaro cuando perdieron su combate con Zeus; el monstruo Tifón, y los demás enemigos de los dioses. En un principio allí se enviaba a los que habían cometido una grave ofensa contra las divinidades: Odiseo vio allí a Tántalo, Sísifo, Ixión, etc⁷³¹. Más tarde vino a significar el lugar de castigo reservado para los muertos opuesto a los Campos Elíseos, destinado para los guerreros heroicos y hombres virtuosos.

La traducción **לְאוֹשׁ** por **ᾍδης** se puede considerar como una “traducción equivalente” pero también podría indicar una traslación. En tiempos post-exílicos parece que empezó a generalizarse la concepción del *Šeol* como lugar de castigo donde todos los muertos esperaban por un tiempo, aunque sólo las almas de los justos iban directamente al cielo⁷³². También el Hades, en la mitología griega, era el destino común de todos los fallecidos; un lugar genérico, el inframundo, que albergaba dentro de sí el Tártaro (sitio de castigo) y los Campos Elíseos (las praderas felices destinadas a personas virtuosas y heroicas).

En Pr 2,18, en el contexto de la “mujer extranjera” la Septuaginta traduce “hacia los muertos” (**אֶל רְפָאִים**) por “hacia el Hades, con los Gigantes”: **παρὰ τῷ ᾍδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν**. Cook⁷³³ piensa que este verso se pudo adaptar orientándolo hacia 9,18 y que, posteriormente, se añadió la referencia al Hades. En 9,18 LXX añade cuatro versos adicionales:

וְלֹא יָדַע כִּי־רְפָאִים שָׁם בְּעִמְקֵי שְׁאוֹל קְרָאִי TM

Pero no sabe que allí están los muertos, en las profundidades del Šeol sus invitados.

^{LXX} ὁ δὲ οὐκ οἶδεν ὅτι γηγενεῖς παρ’ αὐτῇ ὄλλυνται καὶ ἐπὶ πέτευρον ἄδου συναντᾷ

Pero él no sabe que los hijos de la tierra se pierden a su lado y sobre la pasarela del Hades se reúne con ellos.

[A] ἀλλὰ ἀποπήδησον μὴ ἐγχρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ μηδὲ ἐπιστήσης τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν
Pero parte, no te entretengas en el lugar, no pongas tus ojos en ella.

[B] οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον
Pues así cruzarás agua extraña y pasarás un río extraño.

[C] ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίης
De agua extraña apártate y de fuentes ajenas no bebas.

731. Homero, *Od.*, XI, 576-600.

732. Gert Jacobus Steyn, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Peeters Publishers, Leuven 1995, 108.

733. Cf. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 141.

[D] ἵνα πολὺν ζήσης χρόνον προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς
Para que vivas mucho tiempo y se te añadan años de vida.

Como es usual en el traductor griego, es en los versos adicionales donde introduce *hapax legomena* y aloja temas propios de la simbología griega. En este caso tenemos πέτευρον. El verbo διαβαίνω (“cruzar”) utilizado con ὕδωρ (“agua”) como complemento, unido a la mención de “pasar un río” (ὑπερβήσῃ ποταμὸν) hace referencia al río o la laguna Estigia o quizás al Aqueronte. En la mitología griega, el río Στύξ era el límite entre la tierra, el mundo de los vivos, y el Hades, el de los muertos. Era Hermes el que llevaba el alma de la persona que se moría hasta el río y allí Caronte le hacía pasar, previo pago, hasta el Hades⁷³⁴. Según otras fuentes el barquero Caronte cruzaba el río Aqueronte⁷³⁵ y la Estigia era una gran laguna⁷³⁶.

El traductor griego juega con esta simbología, probablemente familiar para sus lectores, y las intercala con referencias al “agua ajena” o “robada” como metáfora de Doña Locura (9,17: “[aliméntate] del agua robada dulce”, proclama) y de la “mujer ajena” (5,15-18, donde se invita a beber las aguas de los propios pozos -v. 15- y a no derramarla fuera -v. 16-, sino a conservarla para uno mismo -v. 17- y alegrarse en ella -v. 18-). En 7,27, de nuevo se traduce לִיאֶשׁ por ὄδης en el marco de la הַיָּהוּא הַשְּׁמֵי -γυνή ἄλλοτρία- (7,5-27). En 15,11 לִיאֶשׁ y הַיָּהוּא son trasladados por ὄδης y ἀπώλεια. También en 15,24 traduce ὄδης a “lo profundo del Šeol” (הַמְּצִלִּים). En 16,25 “lo profundo del Hades” (πυθμένα ὄδου) es la traducción de “muerte” (הַמָּוֶת). No siempre Hades es la traducción griega de Šeol en Proverbios. En 23,14 se vierte por “muerte” (θανάτου). En 30,16, el proverbio numérico de la insaciabilidad, de cuatro ejemplos se pasa a seis en la traducción griega y el Šeol se traduce por Hades pero aparece también en escena el Tártaro (τάρταρος), que no tiene en la Septuaginta más ocurrencias que ésta y dos más en Job (40,20 y 41,24). De manera similar en 1,12 se trae a colación el Šeol-Hades como término de comparación hablando de “devorar”.

Para J. Cook⁷³⁷, la alusión a estos temas extrabíblicos no tiene otra intención que la de subrayar la perspectiva teológica presente en TM. Dejando a un lado la intencionalidad del traductor, parece claro que traslada la noción del Šeol hebreo a la de Hades, abreviación de la “Casa de Hades” griega. Tanto para él como para sus lectores el Hades significaba lugar de muerte y perdición.

Pr 2,18 y 9,18: los Gigantes

Como ya hemos visto, en Pr 2,18, LXX traduce “hacia los muertos” (סְפֵרָה לְאֵל) por “hacia el Hades, con los Gigantes”: παρὰ τῷ ὄδι μετὰ τῶν γιγενῶν. Cook⁷³⁸ piensa que este verso se pudo adaptar orientándolo hacia 9,18 y que, posteriormente, se añadió la referencia al Hades. En 9,18 “en las profundidades del Šeol” (לִיאֶשׁ הַמְּצִלִּים) se traslada por “sobre la pasarela del Hades” (ἐπὶ πέτευρον ὄδου).

Estos *nacidos de la tierra* hacen referencia a los Gigantes de la mitología griega. El término γιγενής aparece cinco veces en LXX, dos de ellas en Proverbios. Tiene distintas

734. Según Virgilio, *Aen.*, VI, 295ss.

735. Pausanias, 10, 28.

736. Virgilio, *Aen.*, VI.369.

737. Véase J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 319.

738. Cf. *Ibid.*, 141.

acepciones: hombre primigenio, ser humano, seres mitológicos hijos de Gea (los Titanes y los Gigantes). Hablando de los signos congénitos, Aristóteles nombra la lanza que llevan los “hijos de la tierra”: [...] οἶον λόγχην ἣν φοροῦσι Γηγενεῖς⁷³⁹. Y Aristófanes en *Las Aves* habla de la llanura de Phlegra, donde los dioses marchitaron el orgullo de los “hijos de la tierra” con sus ejes⁷⁴⁰.

En los dos versículos se ponen en relación estos “hijos de la tierra” con el Hades, correspondiéndose, en uno de los proverbios (9,18), con el *Šeol* hebreo, y en el otro (2,18) con la muerte. En la Titanomaquia, los dioses olímpicos vencieron finalmente a los Titanes después de una década de guerra, tras la cual los encerraron en el Tártaro, lugar profundo del inframundo. Los Hecatonquiros (Ἑκατόγχειρος) eran unos gigantes de cien brazos y cincuenta cabezas, hijos de Gea y Urano, a los que su padre arrojó al Tártaro. Después de la Titanomaquia se convirtieron en los guardianes de las puertas del Tártaro, donde Zeus había encerrado a los Titanes⁷⁴¹.

En los dos casos aparecen en TM los **יםפפ**. En la página, donde se estudia más detenidamente el pasaje de 9,18, trato la relación entre este término y los Gigantes.

Pr 7,21b: el mito de las Sirenas

En Pr 7,21b la traducción griega dice así hablando de la γυνή ἄλλοτρία: βρόχοις τε τοῖς ἀπὸ χειλέων ἐξώκειλεν ἄστόν (“y con las redes de sus labios le hizo zozobrar”) frente a TM: **וננתי הנהיב קלח** (“y con la suavidad de sus labios lo sedujo”). Este versículo traía a la memoria, para los lectores griegos, el canto de las sirenas que atraían a los marinos que pasaban cerca de su isla y los hacían encallar y estrellarse contra sus rocas.

En LXX las sirenas aparecen en seis ocasiones: en Job 30,29; Is 13,21; 34,13; 43,20; Jer 27(50),39 y Miq 1,8. Traducen a avestruces (en Jer 27(50),39 por **ננ**; en Is 13,21 por **ננ** **ננ**) y chacales (en Is 34,13; 43,20 y Job 30,29 por **ננ**). Según diversos autores hacen referencia a animales alados, probablemente dragones. Para otros son demonios de la muerte que viven en el desierto⁷⁴². En Miq 1,8 se dice: “haré luto como el de las hijas de las sirenas” (LXX: πένθος ὡς θυγατέρων σειρήνων / TM: **ננ** **ננ** **ננ**). En Proverbios no se nombra expresamente a las Sirenas pero se atribuye a la mujer extranjera y extraña las cualidades y atributos de ésta.

En la mitología griega las Sirenas son seres mitad mujer mitad pájaro cuyo nombre Σειρήν, tiene relación con la raíz **σειρ-** (“encadenar”) debido a su habilidad para seducir a los marineros y hacerlos estrellarse contra las rocas. Figuradamente se denomina Σειρήν a la mujer hábil en la seducción. Por eso Ovidio, en su *Arte de Amar*, dice que “Las sirenas eran unos monstruos marinos con cuya voz cantarina se detenían las naves que pasaban”. Y

739. Aristóteles, *Pa.*, 1454b, 22.

740. Aristófanes, *A.*, 823-825: ΠΙ. Καὶ λῶστον μὲν οὖν τὸ Φλέγρας πεδῖον, ἵν' οἱ θεοὶ τοὺς γηγενεῖς ἀλαζονευόμενοι καθυπερηκόντισαν..

741. Ps. Apolodoro, *Bibl.*, 1, 7, 3-5: οἱ δὲ τούτοις ὀπλισθέντες κρατοῦσι Τιτάνων, καὶ καθεῖρξαντες αὐτοὺς ἐν τῷ Ταρτάρῳ τοὺς ἐκατόγχειρας κατέστησαν φύλακας.

742. Así piensa H. Kaupel, “Sirenen’ in der Septuaginta”, en *BZ* 23 (1935–36) 158–165. Opina que estos demonios de la muerte formaban parte de las creencias populares de los judíos helenísticos.

exhorta a las muchachas a hacer como ellas porque “el canto es cosa muy seductora”⁷⁴³. Las “palabras de Sirenas” (Σειρήνων λόγοι) simbolizan los discursos agradables y convincentes que esconden alguna seducción o engaño. En un fragmento de Andrómaca en el que se trata de la esposa legítima frente a la que no lo es, de la llegada imprevista del marido a casa antes de tiempo, de dos mujeres que comparten el mismo lecho, dice Hermíone: “y yo, que había escuchado esas palabras de Sirenas listas, hábiles, astutas y charlatanas, me dejé agitar por el viento en mi locura”⁷⁴⁴. Generalmente esta seducción en el hablar se aplica a las mujeres y conduce a un mal desenlace e incluso a la perdición.

Según la mitología griega, las Sirenas viven en una isla situada en el Mediterráneo. En la Odisea se relata el encuentro de Ulises con estos seres alados. Circe advierte a Odiseo que ‘hechizan a todos los hombres que se acercan a ellas y que éstos ya no volverán a reunirse con su esposa e hijos en su casa porque los embrujan con su sonoro canto sentadas en una pradera llena de huesos podridos recubiertos de piel seca pertenecientes a hombres’⁷⁴⁵. Cuando el héroe deja la morada de Circe tiene que pasar cerca de la isla de las sirenas. Siguiendo los consejos de la hechicera, Ulises trama un plan que le permitirá escuchar los bellos cantos de estos fantásticos seres y, a la vez salvar a su tripulación y a sí mismo⁷⁴⁶. Por eso a sus hombres les tapa los oídos con cera y les obliga a atarle fuertemente al mástil de la nave. Cuando cae rendido al embrujo del canto melodioso pide a sus compañeros que le desaten, pero éstos no pueden oírle. De esta manera el barco prosigue su camino y todos se libran de la muerte que en iguales circunstancias les sobrevino a otros marinos.

En la Argonáutica también Jasón y sus hombres tienen que librarse del pernicioso canto de las Sirenas. Apolonio de Rodas nos cuenta que “Las Sirenas de dulce voz, hijas de Aqueloo, encantaban con sus placenteras melodías a los marinos que encallaban allí”⁷⁴⁷. [...] “Mitad mujer, mitad pájaro en su apariencia, gastaban su tiempo acechando los barcos desde una cumbre que daba a su puerto resguardado; a menudo arrebatában a muchos el regreso a

743. Ovidio, *AA.*, 3, 311-312.315:

*Monstra maris Sirenes erant, quae voce canora /
Quamlibet admissas detinuere rates: / [...] /
Res est blanda canor: discant cantare puellae.*

744. Esquilo, *Andr.*, 936-938: κάγω κλύουσα τούσδε Σειρήνων λόγους, ἑσοφῶν πανούργων ποικίλων λαλημάτων, ἐξηνεμώθην μωρία. [...].

745. Homero, *Od.*, 12, 39-46:

Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἳ ῥά τε πάντας
ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφεας εἰσαφίκηται.
ὅς τις αἰδρεῖη πελάση καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα
οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῇ θέλγουσιν ἀοιδῇ,
ἤμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἄμφ' ὀστεόφιν θῆς
ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν.

746. *Id.*, 12.158-200.

747. Apolonio de Rodas, *Arg.*, 4, 892-894

[...] ἔνθα λίγεται
Σειρήνες σίνοντ' Ἀχελωίδες ἡδεῖησι
θέλγουσαι μολπήσιν ὅτις παρὰ πείσμα βάλοιτο.

casa dulce como la miel, reducidos a la putrefacción⁷⁴⁸”. La nave de Argos se libró del hechizo de las Sirenas por la intervención de Orfeo que, con su melodiosa lira y sus canciones referentes al hogar y a los seres queridos, evitó que los marineros cedieran a la tentación de las voces maléficas. Sólo Butes no pudo resistirlo y saltó al mar⁷⁴⁹. A las sirenas se las asocia con Escila y Caribdis, las dos guardianas del Estrecho de Messina. La primera, monstruo marino que vivía en lo alto de un peñasco. Caribdis, cerca de ella, tenía forma de remolino que todo lo devoraba.

En la literatura griega se encuentra el epíteto “Sirenas de voz sonora”⁷⁵⁰, “Sirenas de dulce voz”⁷⁵¹. De su melodía se habla como “dulce canto”⁷⁵², “dulce voz de nuestras bocas”⁷⁵³, “bella voz”⁷⁵⁴, “placentera melodía”⁷⁵⁵, “voces virginales”⁷⁵⁶. Su canto se revela dulce y melodioso y lleno de bellas promesas. Es una melodía que despierta el deseo y la imaginación pero que conduce irremediabilmente a la perdición.

Platón ya relacionaba a las Sirenas con la muerte. Según él, el Hades retiene a los muertos con los relatos que sabe contar y, ni tan siquiera las Sirenas, atrapadas por el deseo, quieren volver de allí. Es decir, utiliza a las Sirenas como símbolo en el arte de llevar a la perdición, hechizando mediante el deseo alimentado por las voces y los cantos⁷⁵⁷. En el mito de Perséfone las Sirenas acompañan a la joven raptada por Plutón⁷⁵⁸ para llevarla al inframundo.

J.-P. Vernant las llama “figuras femeninas de la muerte” junto a las Harpías, Esfinges y otras. En ellas se combinan la atracción, la seducción, el placer y el peligro, la perdición y la muerte⁷⁵⁹. Representaciones de sirenas con instrumentos musicales (doble aulós, lira, siringa⁷⁶⁰) solían colocarse en las sepulturas en representación del canto fúnebre que acompañaba al difunto durante las exequias⁷⁶¹. Robert Graves comenta a este respecto: “Las sirenas aparecían talladas en los monumentos funerarios como ángeles de la muerte que cantaban himnos fúnebres al son de la lira, pero también se les atribuía propósitos eróticos con los héroes a los

748. *Id.*, 4, 898-902:

[...] τότε δ' ἄλλο μὲν οἰωνοῖσιν
ἄλλο δὲ παρθενικῆς ἐναλίγκιαι ἔσκον ἰδέσθαι,
αἰεὶ δ' εὐόρμου δεδοκμημένοι ἐκ περιωπῆς
ἢ θαμὰ δὴ πολέων μελιγδέα νόστον ἔλοντο,
τηκεδόνι φθινύθουσαι.[...]

749. *Id.*, 4, 892-919.

750. Homero, *Od.*, 23, 326: Σειρήνων ἀδινάων φθόγγον.

751. Apolonio de Rodas, *Arg.*, 4, 892-893: λίγειαί Σειρήνες.

752. Homero, *Od.*, 12.44: λιγυρῇ αἰοιδῇ; 12.183: λιγυρὴν αἰοιδήν.

753. *Id.*, 12, 187: ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων.

754. *Id.*, 12, 192: ὅπα κάλλιμον.

755. Apolonio de Rodas, *Arg.*, 4, 893-894: ἡδείησι μολπῇσιν.

756. *Id.*, 4, 909: παρθενίην δ' ἐνοπήν.

757. Platón, *Cra.*, 403d, 7: [...] οὐδένα δεῦρο
ἐβελῆσαι ἀπελθεῖν τῶν ἐκείθεν, οὐδὲ αὐτὰς τὰς Σειρήνας,
ἀλλὰ κατακεκλησθαι ἐκείνας τε καὶ τοὺς ἄλλους πάντας·
οὕτω καλοῦς τινας, ὥς ἔοικεν, ἐπίσταται λόγους λέγειν
ὁ Αἰδης [...].

758. Ovidio, *Met.*, 554ss.

759. Jean-Pierre Vernant, Anne Doueihi, “Feminine Figures of Death in Greece”, *Diacritics* vol. 16, n° 2 (1986), 54-64.

760. Según Eurípides en *Hel.* 169-171, los instrumentos usados por las sirenas eran la flauta libia, la siringa y la lira: Σειρήνες [...] ἔχουσαι Λίβυν λωτὸν ἢ σύριγγας ἢ φόρμιγγας [...].

761. Véase L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, ed. Il Mulino, Bologna 2005.

que lloraban; y como se creía que el alma se alejaba volando en forma de ave, se las representaba, como a las Harpías, en forma de ave de presa que esperaban a apresarla y protegerla. Aunque eran hijas de Forcis, o Infierno, y por tanto primas hermanas de las Harpías, no vivían bajo la tierra o en cavernas, sino en una isla sepulcral⁷⁶². El canto de las Sirenas es el más apropiado para el ritual funerario. Así aparece en la *Elena* de Eurípides⁷⁶³, donde el coro invita a la protagonista, que quiere entonar un canto de dolor y de luto por las muertes de la guerra de Troya, a emular a las “Sirenas, aladas muchachas, vírgenes hijas de la tierra” (πτεροφόροι νεάνιδες, παρθένοι Χθονὸς κόραι Σειρήνες⁷⁶⁴). En los mitos griegos L. Kahn-Lyotard y N. Loraux encuentran una estrecha relación entre la mujer y la muerte. Concretamente en el mito de las Sirenas, donde sus cantos seducen a los hombres hasta llevarlos a la muerte⁷⁶⁵. Ellas son divinidades ctónicas que se sitúan en el umbral del más allá.

Hay que destacar también la atracción que ejercía su aspecto erótico-perturbante y el magnetismo que desplegaban sus promesas. Las Sirenas prometen el conocimiento ya que dicen ‘saber cuanto ocurre sobre la tierra fecunda’⁷⁶⁶. Por ello representan en la tradición greco-latina, que ha llegado hasta nuestros días, el engaño y el peligro de las palabras lisonjeras porque los que escuchaban su dulce voz quedaban hechizados, perdían el control y morían estrellados contra las rocas. Por esta razón en la cultura clásica las sirenas simbolizaban la seducción de las mujeres que lleva a un fatal desenlace. En la novela *Leucipa y Clitofonte* del alejandrino de época bizantina Aquiles Tacio se dice que “El placer que proporcionan las mujeres es semejante al de las Sirenas, pues también ellas matan con la dulzura de su canto”⁷⁶⁷.

En el libro de Proverbios el traductor griego, sin nombrar explícitamente a las Sirenas, las hace aparecer en escena en los versículos 7,10.11.21: “la que hace volar los corazones de los jóvenes”; “es toda alas desplegadas”; “con las redes de sus labios le hizo encallar”. El traductor LXX caracteriza a la mujer ajena como un pájaro (“es toda alas desplegadas”: ἀνεπτρωμένη) que seduce con sus labios al joven incauto y le hace zozobrar. El verbo ἀποπλανάω significa en su acepción primera “desviar del camino”. También “engañar” y metafóricamente “seducir”. ἔξοκέλλω es un *hapax* LXX con el significado de “hacer encallar” y también en un sentido metafórico “seducir”. La alusión a la muerte que entrañan las sirenas de la mitología griega está reforzada por el versículo v. 27: “Camino del Hades su casa que conducen a las cámaras secretas de la muerte” (ὁδοὶ ἄδου ὁ οἶκος αὐτῆς κατὰγουσαι εἰς τὰ ταμίεια τοῦ θανάτου). La imagen de la mujer extraña que transmite LXX es la de una sirena que seduce con su canto, con sus palabras y su aspecto erótico-perturbante. Hechiza, encandila, embruja y engaña al joven muchacho que, como los inexpertos navegantes, zozobra y muere arrastrado por sus deseos.

El mito de las sirenas formaba parte de la tradición popular y del lenguaje coloquial. En distintas obras se hace alusión a él cuando no se quería oír algo: “Me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas”⁷⁶⁸; o cuando se quería esquivar a alguien que resultaba “peligroso”: “Esquivándolas como a las sirenas, sin prestar oído a sus encantos”⁷⁶⁹. El

762. Robert Graves, *Los Mitos Griegos*, II, Alianza, 170. 7.

763. Eurípides, *Hel.*, 168ss.

764. *Id.*, 167-169.

765. Cf. Laurence Kahn-Lyotard y Nicole Loraux, “Death in Greek Myths”, en Yves Bonnefoy (ed.), *Greek and Egyptian Mythologies*, 109, University of Chicago Press, 1992.

766. Homero, *Od.*, 12, 191: ἴδμεν δ’ ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.

767. Aquiles Tacio, I, 8, 2, 4-5: αὕτη γυναικῶν ἡδονή, καὶ ἔοικε τῇ τῶν Σειρήνων φύσει· κακεῖναι γὰρ ἡδονῇ φονεύουσιν ὧδῃς.

768. Platón, *Smp.*, 216a, 6-7: ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων.

769. *Id.*, *Phdr.*, 259a, 7 - b, 1: παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρήνας ἀκληλήτους.

traductor griego de Proverbios no nombra para nada a las Sirenas. Es más sutil aunque no menos sugerente. Con marcadas pinceladas va evocando en la imaginación de sus lectores un imaginario conocido en la literatura griega. La sirena dibujada así en Proverbios no es la traducción de “chacal” o “avestruz” como sucede en los pasajes ya estudiados de Job, Isaías, Jeremías y Miqueas. Es el resultado de la habilidad de un traductor-escritor que conoce bien la tradición mitológica griega y la sabe entrelazar en las Escrituras más sagradas para sus lectores judíos.

Pr 11,14: como hojas que caen

בְּאֵין תִּהְיֶה לֵאמֹר יִפְּלֵם וְתִשׁוּעָה בְּרַב יוֹעֵץTM

Cuando no hay dirección, cae un pueblo, pero la salvación está en el consejo numeroso.

LXX οἷς μὴ ὑπάρχει κυβέρνησις πίπτουσιν ὥσπερ φύλλα σωτηρία δὲ ὑπάρχει ἐν πολλῇ βουλῇ

Aquellos que no poseen el arte de gobernar, caen como hojas, pero la salvación está en el consejo numeroso.

La vulnerabilidad del ser humano, su fragilidad, inconsistencia, su carácter efímero, se reflejan perfectamente en la metáfora de las hojas de los árboles. Ya se encuentran verdes y lustrosas en primaveras, ya caen marchitas en otoño. Este símbolo es una antítesis de los justos que rebrotan como la hierba en el v. 28.

Quizás haya una posible confusión entre עַם (pueblo) y עֵלֶף (hoja). En Is 34,4 se anuncian, con un lenguaje metafórico, los combates que YHWH sostendrá contra las naciones: “[...] Caerá todo su ejército como cae la hoja de la parra, como cae la hoja de la higuera”: יְבֹל כְּנֶבֶל עֵלֶף יְבֹל כְּנֶבֶל מִן־הַמִּצְפָּה וְכָנְפֵי תִּהְיֶה לֵאמֹר מִן־הַמִּצְפָּה traducido en LXX así: καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσέεται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.

Οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν. También posible reminiscencia de dos pasajes de la Ilíada en las que se compara a la humanidad con las hojas de los árboles: “Como el linaje de las hojas, así es también el de los hombres. El viento esparce las hojas por el suelo y la espesura, brotando de nuevo con fuerza, produce otras cuando llega la primavera”⁷⁷⁰. Más adelante, Apolo se niega a luchar con Poseidón “a causa de los míseros mortales, semejantes a las hojas, que hoy están verdes y brillantes, comiendo los frutos de la tierra y mañana se secan y caen...”⁷⁷¹.

770. Homero, *Il.*, 21, 146-149: οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν. φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη· ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἣ μὲν φύει ἣ δ' ἀπολήγει.

771. Homero, *Il.*, 21, 461-466: Τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων· ἐννοσίγαι' οὐκ ἂν με σαόφρονα μυθήσαιο ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω δειλῶν, οἱ φύλλοισιν εἰκότες ἄλλοτε μὲν τε ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι.

Pr 18,8; 19,15: el mito del Andrógino

דְּבָרַי נִרְנָן כְּמַתְלֵה־מַיִם וְהֵם יָרְדוּ חֲדָרַי־בְּטָן: TM

Las palabras del chismoso son como golosinas y bajan a lo más profundo de las entrañas.

^{LXX} ὀκνηροὺς καταβάλλει φόβος ψυχὰὶ δὲ ἀνδρογύνων πεινᾶσουσιν
El temor derriba a los perezosos y las almas de los andróginos pasarán hambre.

עֲצָלָה תִּפֹּל תַּרְדֵּמָה וְנַפֶּשׁ רַמְיָה תִּרְעַב: TM

La pereza hace caer en sueño profundo y la persona negligente pasará hambre.

^{LXX} δειλία κατέχει ἀνδρογύναιον ψυχὴ δὲ ἀεργοῦ πεινᾷσει
La cobardía atenaiza al andrógino y el alma del perezoso pasará hambre.

En los dos casos tanto ἀνδρογύναιος como ἀνδρόγυνος están relacionados con los perezosos. Las dos palabras son *hapax legomena* en LXX. En el contexto de 18,8, concretamente en el v. 9, se habla de los negligentes: “También el que es flojo en su trabajo es hermano del destructivo⁷⁷²”. El versículo anterior a 19,15 habla de unir una “mujer a su marido” (γυνὴ ἀνδρί) formando así un juego de palabras curioso en forma de quiasmo entre los dos proverbios contiguos (19,14 y 19,15): γυνὴ ἀνδρί y ἀνδρογύναιον. Como apunta Hamonville⁷⁷³, este juego léxico tiene múltiples resonancias en el libro de Proverbios, donde la expresión γυνὴ ἀνδρεία aparece en 12,4 y 31,10. Especialmente significativo es el poema final, resumen del libro, que comienza precisamente así. En él se nos describe a la Sabiduría, en un retrato ideal, como una mujer activa, diligente y resolutiva. Es el comportamiento contrario del andrógino de 18,8 y 19,5. Porque, así como el adjetivo ἀνδρείος significa siempre en Proverbios “diligente”, “emprendedor”, “trabajador” (LSJ s. v. ἀνδρείος), ἀνδρόγυνος y ἀνδρογύναιος tienen el significado de “vago” y “perezoso”.

En distintas ocasiones se enfrenta a la mujer de valía, orgullo de su marido, con los perezosos. Un llamativo ejemplo se encuentra en Pr 11,16:

אִשְׁת־חַן תִּתְמָךְ כְּבֹד וְעֲרִיצִים יִתְמְכוּ־עָשָׂר: TM

Mujer agraciada conquista honor, pero los diligentes obtienen riquezas.

^{LXX} γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια πλούτου
ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ
Mujer llena de gracia suscita la gloria para su marido pero es un trono de deshonra la mujer que odia las cosas justas. Los perezosos llegan a estar necesitados de riqueza pero los valerosos están firmes en ella.

Se trata de una adición que amplía los dos versículos iniciales hebreos con dos esticos antitéticos a cada uno de ellos, desarrollando así los dos temas sobre los que bascula el proverbio de TM: la mujer de valía (con la característica presencia del “marido” en LXX) y los diligentes. En el resultado final de la traducción griega, forman un quiasmo antitético la mujer llena de gracia, honor y justicia (cualidades de la γυνὴ ἀνδρεία en 31,10-31) y los holgazanes.

En otros proverbios se observa claramente la antítesis del adjetivo anterior, ἀνδρείος (“trabajador”), vs. ἀεργός (“perezoso”). En 13,4:

772. גם מתרפה במלאכתו אף הוא לבטל משיחתו:

773. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 109.

מְחַאֲזָה וְאִין נִפְשׁוֹ עֲצֵל וְנִפְשׁוֹ חֲרָצִים תִּדְשֵׁן: TM

Ansía y no [alcanza] su deseo el perezoso, pero el deseo de los diligentes prosperará.

LXX ἐπιθυμίαις ἐστὶν πᾶς ἀεργός χεῖρες δὲ ἀνδρείων ἐπιμελεία

Todo el perezoso está en deseos; las manos de los valientes en la empresa.

Asimismo en 15,19, donde LXX establece una antítesis “perezosos-diligentes” ausente en TM:

דֶּרֶךְ עֲצֵל כְּמִשְׁכַּת חֲרָק וְאַרְחַ יִשְׂרָיִם סִלְלָה: TM

El camino del perezoso, como seto de espinos, pero la senda de los rectos, llana.

LXX ὁδοὶ ἀεργῶν ἐστρωμέναι ἀκάνθαις αἱ δὲ τῶν ἀνδρείων τετριμμέναι

Los caminos de los perezosos están cubiertos de espinos; los de los diligentes están suaves.

Pero hay que recordar que estos dos términos, ἀνδρόγυνος y sobre todo el diminutivo⁷⁷⁴ ἀνδρογύναιος, tienen también una carga peyorativa que no se puede obviar: “persona afeminada⁷⁷⁵”. Así Heródoto, hablando de los adivinos de los Escitas, nombra a los Enarees, “que son afeminados⁷⁷⁶”. Plutarco cuenta que Damindas calificó de “afeminados” (cobardes) a los que le advirtieron que era mejor congraciarse con Filipo de Macedonia, que había entrado armado en el Peloponeso⁷⁷⁷. Esquines en su discurso *Sobre la Falsa Embajada* insta a Demóstenes a que se declare ἀνδρόγυνος y no un hombre libre⁷⁷⁸.

Para el origen del término andrógino tenemos que remontarnos a Platón⁷⁷⁹, que narra el mito del primer humano, del que ya hay noticias por lo menos desde época presocrática⁷⁸⁰. El mito del andrógino primordial⁷⁸¹ estaba muy extendido en la antigüedad, no sólo en el helenismo, sino también entre los platónicos de tradición judía o cristiana⁷⁸². Entre círculos judíos se conocía como el mito del andrógino primordial, el andrógino espiritual. El mito se cita en Génesis Rabá⁷⁸³, el midrás más antiguo sobre el Génesis, y en Filón de Alejandría.

774. En todas las lenguas, los diminutivos tienen en muchas ocasiones una carga despectiva.

775. LSJ s. v. ἀνδρόγυνος y ἀνδρογύναιος. Se pueden consultar las siguientes citas: Hp.Vict.1.28, Eup.3D.

776. Heródoto, 4, 67, 7: Οἱ δὲ Εὐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι.

777. Plutarco, *Ap. Lac.*, 219E, 12: Δαμίνδας, Φιλίππου ἐμβαλόντος εἰς Πελοπόννησον καὶ εἰπόντος τινός θκινδυνεύουσι δεινὰ παθεῖν Λακεδαιμόνιοι, εἰ μὴ τὰς πρὸς αὐτὸν διαλλαγὰς ποιήσονται, ἀνδρόγυνε εἶπε.

778. Esquines, *Fals. Leg.*, 127, 4:

Ἐὰν δ' ἐξελεγχθῆς ψευδόμενος, Δημόσθενες, τοιαύτην δίκην δός· ὁμολόγησον ἀνδρόγυνος εἶναι καὶ μὴ ἐλεύθερος ἐναντίον τούτων.

779. Platón, *Symp.*, 189c-193d.

780. Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley 1993, 43.

781. Para el mito del andrógino véase Jean Libis, *Le mythe de l'androgyne*, Berg International, Paris 1980; Pierre Rouzeaud, *L'utopie hermaphrodite*, CMR 17, Marseille 1982; Blanca Castilla, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la creación*, Rialp, Madrid 2005, 35-38.

782. W.A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity” en *History of Religions* 13 (1974), 165-208; Henri Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, T & T Clark, Edinburgh 1989, 94.

783. Gen. Rabba 8.1ss. L. Vegas Montaner, *Genésis Rabbah I*, EVD, Estella 1994: Dijo R. Yirmeyah ben Lazar: “Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues está dicho: Macho y Hembra los creó... y les puso de nombre Adam (Gen. 5,2)”. Dijo R. Semuel bar Najmán: “Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo hizo de dos caras; después lo partió y le proveyó de dos espaldas, una para cada parte”. Véase también, del

Apoyados en los dos primeros capítulos del primer libro bíblico, se debatía en textos talmúdicos y midrásicos⁷⁸⁴ si el primer Adán era masculino o andrógino. A la hora de armonizar ambos relatos, surgen las dificultades. Adán aparecía antes que Eva en el cap. 2 y de su costilla o costado (mitad) Dios formó a la mujer. Pero en el primero, en Gn 1,27, se pasa del singular al plural cuando se afirma: “Creó Dios al ser humano su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó”⁷⁸⁵. Y se utilizan palabras distintas para referirse al “ser humano” (אָדָם), al “varón” (זָכָר) y a la “mujer” (נִקְבָּה). Distintas fuentes rabínicas⁷⁸⁶, especialmente Gen. Rab. 8,11, nos informan de que los autores de LXX modificaron⁷⁸⁷ el texto hebreo al traducirlo como “un hombre con sus partes femeninas los creó” o “femenino y masculino le creó”: “Ésta es una de las cosas que alteraron para el rey Ptolomeo, [enmendando el verso como] ‘Masculino con sus orificios Él los creó’ ”⁷⁸⁸. Así “los” se referiría a los “orificios” del cuerpo masculino, pero no a la humanidad femenina y masculina. Este texto de la Septuaginta, que no ha llegado hasta nosotros, quería dar a entender, no que Dios creó simultáneamente al hombre y a la mujer, sino que fue una creación singular de la humanidad en masculino. “(La versión griega de los Setenta) pretende evitar la consideración del primer hombre como andrógino” afirma L. Vegas⁷⁸⁹. Boyarin piensa que tanto Daube como Tov estaban en un error cuando utilizaban la cita rabínica de LXX como evidencia para una datación más temprana de este mito en círculos judíos. Según Boyarin, esto podría ser expresión de la refutación temprana del mito del andrógino. La literatura rabínica utilizaría los *topos* de la cultura judía helenística para invertir su significado. En su opinión, que no comparto, la misma alusión a la cultura del entorno señala resistencia a ella⁷⁹⁰.

Filón⁷⁹¹ pensaba que el primer Adán, el del cap. 1 de Gn, era enteramente espiritual, masculino y femenino a la vez. El del cap. 2 era corporal, masculino, y de él Dios formó a Eva. Son dos razas distintas que nacen de dos maneras diversas. Sólo el primero es llamado “imagen de Dios”: “incorpóreo, ni masculino ni femenino, de naturaleza incorruptible”⁷⁹².

Vemos que el mito del andrógino estaba muy difundido no sólo en el helenismo, sino también en el judaísmo, en el primitivo cristianismo y, especialmente, en el gnosticismo⁷⁹³. Ello refleja, muy posiblemente, una influencia platónica como origen de procedencia del mito. Así que volvamos a Platón para analizarlo más en profundidad. En el *Banquete*, el Filósofo nos cuenta que, ‘al principio, eran tres los géneros que existían: masculino, femenino y andrógino,

mismo autor, “El primer relato de la creación en la tradición rabínica”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 2002, VII, 22; 30.

784. Lev. Rabba 14.1 y Mekh. sobre Ex 12,40.

785. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצֶלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

786. Cf. Daube, David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Ayer Publishing, Salem 1973, 72-73.

787. Para estudiar más en profundidad las modificaciones de la Septuaginta véase Judith R. Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, University Press of New England, Hannover London 2002, 60-64.

788. Citado en L. Vegas Montaner, “El primer relato...”, 22; Judith R. Baskin, *op. cit.*, 61.

789. L. Vegas Montaner, “El primer relato...”, 22.

790. D. Boyarin, *op. cit.* 43.

791. El mito aparece reflejado en distintos pasajes de su obra: *Vit. Cont.*, 63; *Op. Mun.*, 76, 134, 151-152; *Leg.*, II, 13, 19. Para un estudio en profundidad véase Daniel Boyarin, *Carnal Israel...* 37-42; Id., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, 1994. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7w10086w/>.

792. Filón, *Op. Mun.*, 134, 7, 8:

ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ’ ἄρρεν οὐτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει.

793. W.A. Meeks, *op. cit.*, 197.

que participaba de los dos primeros, tanto en la apariencia como en el nombre. Ahora su nombre está sumido en la deshonra⁷⁹⁴. Ya Platón nos informa del sentido peyorativo que el término tenía en su época. Estos seres primigenios, en su arrogancia, atentaron contra los dioses⁷⁹⁵. Por eso Zeus los castigó cortándolos en dos⁷⁹⁶. Y a partir de entonces su deseo era reencontrarse con su mitad perdida. Una vez que la encontraban, al final morían de hambre cayendo en la más absoluta ociosidad⁷⁹⁷. Platón utiliza la misma palabra que en Proverbios se opone a ἀνδρείος: ἀργίος (ἀεργός). Así que, ya Platón calificaba a estos andróginos de holgazanes y perezosos, el mismo significado que recoge la Septuaginta. Como ya apuntó Gerleman⁷⁹⁸, y después Hamonville⁷⁹⁹, posiblemente la expresión “conceder una mujer a su marido” de 19,14 (ἀρμόζεται γυνή ἀνδρί) recordara al traductor griego las discusiones rabínicas del andrógino primordial en torno a los relatos de Gn 1 y 2 y ello le hiciera remontarse al mito de la creación de los tres géneros que recoge Platón en el *Banquete*. Todo ello reforzado por la expresión תְּפִיל תְּרִדְמָה (“hace caer en sueño profundo”) del texto hebreo de Pr 19,15 muy cercana a תְּפִיל תְּרִדְמָה de Gn 2,21, cuando en el segundo relato de la creación Dios hizo caer a Adán en un profundo sueño para formar de su costilla-costado a Eva. De un relato de la creación, el bíblico, se pudo pasar, inconscientemente, al relato de los orígenes de la humanidad de Platón.

Concluyendo: estas asociaciones de ideas motivadas por los contactos léxicos existentes entre los proverbios arriba analizados, el relato bíblico de la creación y el de los orígenes de Platón pudieron influir en la elección de estos *hapax legomena* (ἀνδρόγυνος y ἀνδρογύναιος) difíciles de explicar. No es tan descabellado pensar que el mito del andrógino puede estar detrás de estos términos, ya que hay pruebas en la literatura talmúdica y en Filón de Alejandría de su conocimiento y utilización en círculos judíos. Hasta existía una leyenda hagádica que daba cuenta de la corrección del texto del Génesis por la Septuaginta para adaptarlo a este mito conocido por griegos, judíos y primeros cristianos.

Pr 26,22: los Cercopes

דְּבָרֵי נִרְנָן כְּמַתְּלֵהִימִים וְהֵם יִרְדּוּ חֲדָרֵי-בֶטֶןTM

Las palabras del chismoso son como golosinas y bajan a lo más profundo de las entrañas.

794. Platón, *Smp.*, 189d, 7 - e,5:

[...] πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη
τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ,
ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὐ
νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν
τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ
τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνείδει
ὄνομα κείμενον.

795. *Id.*, 190b, 5-6:

[...] καὶ
τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς.

796. *Id.*, 190d, 6-7:

[...] τ ταῦτα
εἰπὼν ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα.

797. *Id.*, 191a, 8 - b, 2:

ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ τῆς
ἄλλης ἀργίας διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλιν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν.

798. Cf. Gerleman, *Studies in the Septuagint...*, 29.

799. Hamonville, *op. cit.*, 108-110.

LXX λόγοι κερκώπων μαλακοί οἶτοι δὲ τύπτουσιν εἰς ταμίεια σπλάγχνων
Las palabras de los Cercopes (maliciosos) son suaves y golpean en las profundidades de las entrañas.

Κέρκωψ es un *bapax* LXX. Los Cercopes eran unos seres mitológicos⁸⁰⁰ que vivían en las Termópilas (Herodoto⁸⁰¹), en Eubea (Homero) o en Lidia. Eran conocidos por sus travesuras que cometían por todo el mundo. Eran dos hermanos gemelos, hijos de Tía, la hija de Océano, caracterizados como mentirosos, tramposos y bribones. Intentaron robar a Heracles sus armas mientras dormía pero éste los sorprendió y los castigó colgándolos cabeza abajo de una vara. Pero sus risas y grotescos ademanes divirtieron tanto al héroe que los dejó en libertad, según algunas versiones⁸⁰². Finalmente acabaron convertidos en monos como castigo de Zeus por sus continuas fechorías⁸⁰³. Zoológicamente los primates del género llamado Cercopithecus provienen etimológicamente de ellos y su hábitat natural se extiende por África y Asia.

En cuanto a su uso como adjetivo con el significado de “embustero”, lo tenemos atestiguado en Filón, que lo aplica a Moisés, del que decía que “lo tachaban de impostor y embustero” (κέρκωπα λόγων). La Suda define a los cercopes como “Maliciosos, mentirosos, tramposos, aduladores. Ellos, como el zorro engaña a los perros cazadores, engañan a los que son muy simples con el rabo de las palabras”⁸⁰⁴. El significado tardío de esta palabra como adjetivo significando “mentiroso” deriva de la mitología en la que los Cercopes se comportaban como tales.

El traductor de ProvLXX, al hacer uso de este *bapax* LXX demuestra un amplio conocimiento de la cultura griega. Su elección pudo estar motivada, además, por la cercanía del v. 17 donde usa la palabra κέρκος (“rabo”), de la que deriva κέρκωψ (“mono de rabo largo” > “hombre-mono”). En Pr 26,17, efectivamente, la Septuaginta había modificado el proverbio hebreo que hablaba de “el que agarra de las orejas a un perro” trasladándolo por “el que agarra el rabo (κέρκου) del perro”.

800. Ver AA. VV., *Diccionario de la Mitología clásica*, I..., 139-140.

801. Heródoto, 7, 216.

802. Diodoro Sículo cuenta que Hércules empezó a castigar a los ladrones que había en Lidia, como a los Cercopes, como se les conocía, que había robado y cometido muchas maldades; a algunos los mató y a otros los aprisionó y encadenó al Ónfalo:

[...] ὁ δ' Ἡρακλῆς ὑγιασθεὶς
καὶ δουλεύων τῇ Ομφάλῃ τοὺς κατὰ τὴν χώραν
ληστεύοντας ἐκόλασε. τοὺς μὲν γὰρ ὀνομαζομένους
Κέρκωπας, ληστεύοντας καὶ πολλὰ κακὰ διεργαζο-
μένους, οὓς μὲν ἀπέκτεινεν, οὓς δὲ ζωγρήσας δεδε-
μένους παρέδωκε τῇ Ομφάλῃ· (Diodoro Sículo, *Bibl. Hist.*, 4, 31, 6-7).

803. Ovidio, *Met.*, 14, 90ss.

804. Suda, K 1406:
“Κέρκωπες” πανοῦργοι, δόλιοι, ἀπατεῶνες, κόλακες· οἱ, καθάπερ
ἡ ἀλώπηξ τοὺς θηρατικούς κύνας ἀπατᾷ, τοὺς ἀπλουστέρους φενακί-
ζουσι τῇ κέρκῳ τῶν λόγων.

M. El lenguaje militar

Pr 4,8-9: rodear con empalizada y proteger con escudo

סִלְסֵלָהּ וְתִרְוַמְמָךְ תִּכְבְּדֶךָ כִּי תִחַבֶּקֶנָּה: TM

Apréciala y ella te levantará; te honrará porque la has abrazado.

^{LXX} περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσει σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε περιλάβῃ

Rodéala con una empalizada y ella te ensalzará; hónrala para que te abrace.

Descubrimos en este proverbio una metáfora de tipo militar. El verbo περιχαράκω tiene dos ocurrencias en LXX: aquí (corresponde en TM a un *hapax*: הִלְסֵל) y en Jer 52,4, donde se dice que Nabucodonosor y todo su ejército rodearon la ciudad de Jerusalén con una empalizada (περιχαράκωσαν αὐτήν). Entre las pocas referencias de este verbo encontradas en autores anteriores a la traducción griega de Proverbios, tenemos la de Esquines⁸⁰⁵. En Pr 4,8, a la hora de verter al griego un *hapax* de significado incierto, el traductor griego ha optado por utilizar una metáfora militar equivalente al verbo del segundo estico con el que forma una composición en quiasmo: rodear con empalizada-ensalzar + honrar-abrazar.

En el versículo siguiente, en el 9, nos encontramos con otro verbo bastante similar en su formación: ὑπερασπίζω⁸⁰⁶ (preposición más sustantivo), que significa “proteger con un escudo”. Aparece en otras ocasiones: Gn 15,1; Dt 33,29; 2 R 19,34; 20,6; Is 31,5; Pr 2,7; 4,9; 30,5; 4 M 7,8.

Pr 4,15: acampar

פָּרַעְהוּ אֶל-תַּעֲבָר-בּוֹ שְׂטָה מַעֲלִיו וְעִבּוֹר: TM

Evítalo [el camino de los criminales], no pases por él; apártate y pasa de largo.

^{LXX} ἐν ᾧ ἂν τόπῳ στρατοπεδεύσωσιν μὴ ἐπέλθῃς ἐκεῖ ἔκκλινον δὲ ἀπ’ αὐτῶν καὶ παράλλαξον

Al lugar donde están acampados, no vayas, apártate de ellos y pasa de largo.

El verbo στρατοπεδεύω proviene del sustantivo στρατόπεδον, literalmente: “llanura en la que están los soldados acampados” y tiene varias ocurrencias en LXX: Gn 12,9; Ex 13,20; 14,2 y Dt 1,40. Este verbo es frecuente en el vocabulario de Herodoto, Tucídides⁸⁰⁷, Polibio, etc.

805. Esquines, *Ctes.*, 236, 8: [...] οὐ γὰρ περιχαράκωσαντα χρὴ τὰ τείχη [...].

806. Sobre el uso de este verbo consultar: Helbing, R. *Die Kasusyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Koine*, Göttingen, 1928, 188-189.

807. Tucídides, I, 30, 3, 5:

τοῦ τε χρόνου τὸν πλεῖστον μετὰ τὴν ναυμαχίαν ἐπεκράτουν τῆς θαλάσσης καὶ τοὺς τῶν Κορινθίων ξυμμάχους ἐπιπλέοντες ἔφθειρον, μέχρι οὗ Κορίνθιοι περιιόντι τῷ θέρει πέμψαντες ναῦς καὶ στρατιάν, ἐπεὶ σφῶν οἱ ξυμμαχοὶ ἐπόνουν, ἐστρατοπεδεύοντο ἐπὶ Ἀκτίῳ καὶ περὶ τὸ Χειμέριον τῆς Θεσπρωτίδος φυλακῆς ἕνεκα τῆς τε Λευκάδος καὶ τῶν ἄλλων πόλεων ὅσαι σφίσι φίλαι ἦσαν.

3.2.2 Temas predilectos del traductor de ProvLXX

La justicia

Uno de los temas preferidos del traductor griego de los Proverbios bíblicos es la justicia. Diversos son los procedimientos que usa para subrayarla: adiciones, sustituciones, antítesis, etc. Destaco a continuación distintos casos a modo de ejemplo.

En múltiples ocasiones la Septuaginta traduce por alguna palabra con lexema δικ- sin correspondencia en TM:

21,16:

אָדָם תּוֹעָה מִדֶּרֶךְ הַשְּׂכֵל בְּקֶהֱל רָפָאִים יָנוּחַTM

Persona que se pierde del camino del entendimiento, en la asamblea de los muertos descansará.

^{LXX} ἄνθρω πλανώμενος ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης ἐν συναγωγῇ γιγάντων ἀναπαύσεται

Hombre que se desvía del camino de la justicia, en la asamblea de los gigantes descansará.

La Septuaginta sustituye “entendimiento” por “justicia”. Para Gerleman el proverbio hebreo no tenía suficiente significado religioso: la sabiduría no puede asignarse el papel de ser portadora de vida⁸⁰⁸. Significativo e importante el cambio en el proverbio griego: el hombre que se aparta del camino que le marca la justicia se verá abocado a la muerte, a la morada de los gigantes.

1,17: TM “En vano (חֵנֶם) se extiende la red [...]”

LXX “No injustamente (οὐ ἀδίκως) se extienden las redes [...]”

2,20: TM “Camino de los buenos” (דֶּרֶךְ טוֹבִים).

LXX “Senderos justos” (τρίβους δικαιοσύνης).

4,24: TM “Falsedad de los labios” (לִזְוִת שִׁפְתַּיִם).

LXX “Labios injustos (ἀδίκᾱ χεῖλη)”.

4,25b: TM “Que tus párpados se dirijan rectos (יִישְׁרוּ) ante ti”.

LXX “Y tus párpados se inclinen hacia lo justo (δίκαια)”.

8,18: La justicia es, para LXX, uno de los atributos de la Sabiduría: mientras que TM habla en 8,18 de riquezas, gloria, hacienda duradera y honradez, la Septuaginta sustituye el último elemento para introducir a la justicia: “Riqueza y gloria están conmigo, adquisición de muchas cosas y justicia (δικαιοσύνη)”.

10,17a: TM “Camina hacia la vida (אֶרֶץ חַיִּים) [...]”

LXX “Los caminos justos de vida (ὁδοὺς δικαίας ζωῆς) [...]”

14,5b: TM “Testigo falso” (עֵד שֶׁקָר).

LXX “Testigo injusto” (μάρτυς ἄδικος).

17,23a: TM “Soborno en su seno [...]”

LXX “Regalos en el seno injustamente (ἀδίκως) [...]”

19,5b: TM “El que respira mentiras” (יִפְיחַ כְּזָבִים). Cuidado, no sale el patah furtivo.

LXX “El que acusa injustamente” (ὁ ἐγκαλῶν ἀδίκως).

808. Gerleman, *The Septuagint Proverbs...*, 19.

- 28,16: TM “El que aborrece la codicia” (שֹׂנֵא כַּצָּע).
 LXX “El que aborrece la injusticia” (ὁ μισῶν ἀδικίαν). En este proverbio, con forma de paralelismo antitético, que habla del rey, el traductor griego entabla la correspondencia entre la explotación y la falta de justicia.
- 28,18: TM “El que camina íntegro” (הוֹלֵךְ תָּמִים).
 LXX “El que anda en justicia” (ὁ πορευόμενος δικαίως).
- 29,12: TM “Palabra de mentira” (דְּבַר־שָׁקֶר).
 LXX “Palabra injusta” (λόγον ἄδικον).

Algunos autores hablan de esta adición de “justicia” debido a una “intención homilética” por parte del traductor⁸⁰⁹.

En ocasiones rehace un estico o el proverbio para acentuar la idea de la justicia o la injusticia. En 1,22a los inmaduros, los simples, los faltos de conocimiento, aman la inmadurez en TM mientras que en la Septuaginta se apartan de la injusticia. Hay un silogismo implícito inmadurez-injusticia vs. conocimiento-justicia:

עַד־מָתַי | פְּתִים תֵּאָהֲבוּ פְתִיTM
 ¿Hasta cuándo, inmaduros, amaréis la inmadurez?

LXX ὅσον ἂν χρόνον ἄκακοι ἔχωνται τῆς δικαιοσύνης οὐκ αἰσχυνθήσονται
 ¿Cuánto tiempo, inmaduros, os apartaréis de la justicia sin avergonzaros?

De nuevo en 1,32a se relaciona, mejor dicho se traduce, “desviación” por “injustos”. מְשׁוּבָּה es una palabra frecuente en los profetas pero no se encuentran en escritos anteriores a Proverbios:

כִּי מְשׁוּבַת פְּתִים תִּהְרָגםTM
 Porque la desviación de los inmaduros los matará

LXX ἀνθ' ὧν γὰρ ἡδίκουν νηπίους φονευθήσονται
 Pues los que son injustos con los pequeños serán muertos.

Fenómeno similar de modificación del sentido sucede en 13,2, donde la introducción de δικαιοσύνης en el proverbio lo transforma. En 21,9 el traductor añade “con injusticia” al proverbio, demostrando la preferencia por la pobreza y la soledad frente a las casas “encaladas” y comunes con injusticia, y haciendo desaparecer la referencia a la “mujer de disputas”. LXX transforma 23,24: en TM “el padre del justo se regocijará enormemente” mientras que en la Septuaginta “el padre justo educa bien”. Hace concertar el adjetivo “justo” con el sujeto “padre” y da a entender en el segundo estico que es el padre justo el que engendra y educa al hijo, que por ello resultará sabio. El primer estico del proverbio hebreo de 28,21 es apenas reconocible en la traducción griega en la que la presencia de los “justos” da un nuevo sentido al *masbal*. En 17,15 multiplica las resonancias etimológicas jugando con la raíz δικ-. En 12,25 la adición “justo” adelanta el tema del verso siguiente. LXX llega incluso a rehacer varios proverbios contiguos para centrarlos temáticamente. Es lo que sucede en 16,5-9.

809. I. L. Seeligman, “Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint” en I. L. Seeligmann, Erhard Blum (ed.), *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*, Forschungen zum Alten Testament 41, Mohr Siebeck, Tübinga 2004, 465.

Pero es en los versos adicionales, como es su costumbre, donde el traductor griego da rienda suelta a sus preocupaciones y preferencias. En 3,16A, adición que está cercana al proverbio hebreo de 31,26, hablando de la Sabiduría, dice la Septuaginta: “De su boca sale la justicia (δικαιοσύνη), sin correspondencia con TM. También en 13,11 la Septuaginta añade un tercer estico que recoge y sintetiza los dos anteriores: al contrario que la persona que hace fortuna rápidamente de forma fraudulenta y más allá del que guarda para sí mismo con piedad, “el justo se compadece y presta” (δίκαιος οἰκτίζει καὶ κίχρη). Ha introducido aquí, además, otro de los temas favoritos del traductor LXX: la misericordia.

Para LXX, la antítesis de la mujer “llena de gracia que suscita la gloria para su marido” no puede ser otra que “la que odia las cosas justas” (γυνὴ μισοῦσα δίκαια), afirmación recogida en un estico adicional (11,16b). En 15,28A, en otro versículo adicional, correspondiente a 16,7 aunque con variaciones, la Septuaginta habla de dos de sus predilecciones: la justicia y la amistad. En 15,29A, de nuevo adicional: “Más vale un pequeño ingreso con justicia (μετὰ δικαιοσύνης) que muchas ganancias con injusticia (μετὰ ἀδικίας)”. En el siguiente verso añadido, 15,29B, de nuevo la insistencia en el mismo tema, esta vez centrado en el pensamiento y meditación de las cosas justas, unido a otro de los temas predilectos: la metáfora del camino como el comportamiento vital: “Que el corazón del hombre reflexione cosas justas (δίκαια) para que el Señor dirija sus pasos”.

Otro de sus recursos son las antítesis que centran la atención del lector, en este caso, en el tema de la justicia:

10,31: TM “La boca del justo (צַדִּיק) produce el fruto de la sabiduría, pero la lengua de perversidades (תִּפְכֹּת) será cortada”.
LXX “La boca del justo (δικαίου) destila sabiduría pero la lengua del injusto (ἀδίκου) perecerá”.

Otros versículos donde se da la antítesis just.- vs. injust.- sin correspondencia con TM son: 11,5; 12,17.21; 13,5; 16,33; 29,27.

El traductor opone al justo, de una manera manifiesta, la figura del malvado o impío. Así lo hace en 12,26, con una sintaxis que refuerza el paralelismo y figura etimológica en cada estico, lo que hace resaltar más la antítesis:

TM “El justo sirve de guía a su prójimo pero el camino de los malvados les hace errar”.
LXX “Un árbitro justo será su propio amigo; los arbitrajes de los impíos, intransigentes”.

En 15,26a se opone el razonamiento injusto a los discursos de los puros en LXX mientras que en TM lo hacen los pensamientos del malvado y los dichos agradables. En 16,17 la antítesis se establece entre el mal (κακῶν) y la justicia (δικαιοσύνης).

Pero la oposición más llamativa se da entre justos y necios. Presente ya en el texto hebreo, la Septuaginta la realza y acentúa. En 17,7, mientras que TM establece una antítesis necio-noble (נָדִיב-נָכָל), LXX la entabla entre insensato-justo (ἄφρονι-δικαίῳ). En 19,22 se opone el pobre justo al rico mentiroso (en TM, el pobre al mentiroso). En 29,9 LXX modifica el proverbio de tal manera que oponen dos comportamientos: el del sabio justo y el del

insensato malvado.

Una antítesis más sutil y otra manera de realzar la justicia: en 11,10-11, dos proverbios con el primer estico casi idéntico, se reúnen en uno sólo donde se suprime la idea de venganza, que se sustituye por la prosperidad que traen los justos:

בְּטוֹב צְדִיקִים תֵּעָלֶץ קְרִיָּה וּבְאַבְדֹּר רְשָׁעִים רָנָה TM

תִּהְרַס בְּבִרְכַּת יְשָׁרִים תָּרוּם קֶרֶת וּבִפִּי רְשָׁעִים

Por el bien de los justos se alegra la ciudad; con la muerte de los malvados, se alborozza.

Por la bendición de los rectos prospera la ciudad pero por la boca de los malos se arruina.

^{LXX} ἐν ἀγαθοῖς δικαίων κατάρθωσεν πόλις

στόμασιν δὲ ἄσεβων κατεσκάφη

Con los beneficios de los justos la ciudad prospera pero por la boca de los impíos se destruye.

También en 24,29 una adición de la raíz δικ- ayuda a aclarar el significado del proverbio original y a desterrar la idea de la venganza.

De todos estos ejemplos se observa el aumento llevado a cabo por el traductor griego de las palabras con lexema δικ-, unido a las transformaciones del proverbio hebreo, o a esticos o versos adicionales. El tema de la justicia está subrayado también en la Septuaginta por determinadas binas de palabras ya presentes en el texto hebreo pero que se incrementan en el griego: justo vs. injusto; justos vs. impíos; justo vs. necio, etc. ¿Qué relación se puede establecer entre la justicia clásica expuesta por Platón y Aristóteles en la *República* y la *Ética a Nicómaco* y la virtud subrayada y ensalzada por el traductor griego de Proverbios? Difícil establecer una línea divisoria entre lo propio y específico de un traductor, tan creativo, por lo demás, como el de ProvLXX, y lo atribuible a la cultura que lo rodea y que asoma frecuentemente en cada rincón de “su obra”.

La misericordia

Otro de los temas subrayados por el traductor LXX de Proverbios aunque no se puede decir que sea propio ni característico de la cultura griega, sino de la espiritualidad judía. Un concepto, el de חַסָּד y רַחֲמִים, que se fue afianzando en la tradición profética hasta constituirse en pilares del judaísmo fariseo y rabínico hasta el día de hoy. En TM se encuentran distintos proverbios sobre el tema de la misericordia y la generosidad: 11,17; 14,21.31; 19,17.22; 21,10, etc.

17,5c:

לֵעֵג לְרֹשׁ חֲרָף עֲשֵׂהוּ שְׂמִיחַ לְאִיד לֹא יִנָּקָה TM

Quien se mofa del pobre afrenta a su Hacedor y el que se alegra de un infortunio no quedará impune.

^{LXX} ὁ καταγελῶν πτωχοῦ παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν ὁ δὲ ἐπιχαίρων ἀπολλυμένῳ οὐκ ἄθωωθήσεται ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται

El que se burla del pobre exaspera al que lo ha hecho; el que se alegra del hombre perdido, no quedará impune; el que tiene entrañas de misericordia será tratado con piedad.

En el versículo adicional, el tercero, la Septuaginta introduce el tema de la misericordia como antítesis de la envidia que se manifiesta en la alegría por el mal ajeno. Con una formulación que recuerda a las sentencias de tipo profético de Mt 5,7: “Dichosos los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia”; St 2,13: “Tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia”; etc. El verbo que utiliza LXX es un *hapax*, un neologismo, primera atestiguación en la lengua griega: *επισπλαγχνίζομαι*, compuesto formado sobre el sustantivo *σπλάγχνον* (“entrañas”), que utiliza la Septuaginta en Pr 12,10 hablando del trato misericordioso del justo con sus animales frente al de los malvados: “El justo tiene compasión de las vidas de sus animales pero las entrañas (*σπλάγχνα*) de los impíos no tienen piedad”. También en 26,22 utiliza *σπλάγχνον*, que aplica a las palabras del embustero, de las que dice que son suaves y golpean en lo profundo de las entrañas (*σπλάγχνων*). El verbo simple *σπλαγχνίζομαι* se hará frecuente en el NT siempre en contextos de compasión (parábola del hijo pródigo -Lc 15,20-; del buen samaritano -Lc 10,33- y caracterizando frecuentemente los sentimientos de Jesús -Mc 1,41; 6,34; 8,32; 9,22; Lc 7,13; etc.-). En 22,9a de nuevo el traductor LXX desarrolla en términos parecidos el tema de la misericordia con el pobre, subrayando la virtud de la generosidad presente en TM: “El que mira con buenos ojos (*טוב-עין*) será bendito” traducido por la Septuaginta como “El que tiene piedad (*ἐλεῶν*) del pobre, él mismo será alimentado”. En la biblia hebrea, el “bueno de ojos” (*טוב-עין*) se caracteriza por su generosidad y magnanimidad o grandeza de ánimo. Su opuesto, el “malo de ojos” (*רע-עין*) es el que mira mal, con envidia. En 28,22 la Septuaginta introduce al compasivo en un proverbio que trata del personaje antitético, el envidioso:

נִבְהֵל לַהוֹן אִישׁ רַע עֵין וְלֹא יֵדַע כִּי־חָסֵר יִבְאֵנוּTM

Se apresura a enriquecerse el envidioso y no sabe que pobreza le sobrevendrá.

^{LXX} σπεύδει πλουτεῖν ἄνθρωπος βέλκετος καὶ οὐκ οἶδεν ὅτι ἐλεήμων κρατήσῃ αὐτοῦ

Se apresura a enriquecerse el hombre envidioso y no sabe que el compasivo le dominará.

Otros esticos propios del griego donde se desarrolla el tema de la compasión: 12,13A: “El que se muestra dulce [al hablar] será compadecido”; 13,9Ab: “Los justos se compadecen y tienen piedad”.

Distintas transformaciones del proverbio hebreo sobre el tema de la misericordia son, por ejemplo, las que se observan en 19,11:

שָׁכַל אָדָם הָאֵרִיךְ אָפוּ וְתִפְאַרְתּוֹ עָבַר עַל־פֶּשַׁעTM

El discernimiento del hombre le hace paciente, y su honra, pasar por alto la ofensa.

^{LXX} ἐλεήμων ἄνθρωπος μακροθυμεῖ τὸ δὲ καύχημα αὐτοῦ ἐπέρχεται παρανόμοις

El hombre misericordioso tiene paciencia, su orgullo persigue a los criminales.

También en 21,26, donde la Septuaginta vuelve a caracterizar al justo como persona misericordiosa y compasiva, en un desarrollo sin correspondencia con TM:

כָּל־הַיּוֹם הַתְּאֵנָה תְּאֵנָה וְצָדִיק יֵתֵן וְלֹא יִחְשֶׁףTM

[Hay quien] todo el día desea y desea pero el justo da y no escatima.

^{LXX} ἄσεβης ἐπιθυμεῖ ὅλην τὴν ἡμέραν ἐπιθυμίας κακὰς ὁ δὲ δίκαιος ἐλεᾷ καὶ οἰκτίρει ἀφειδῶς

El impío desea todo el día malos deseos pero el justo se apiada y se compadece sin cuidado.

Resumiendo: la Septuaginta subraya el tema de la misericordia, característico de la teología bíblica, dándole más lugar en los Proverbios griegos. En distintas ocasiones es una virtud con la que caracteriza al justo.

La fidelidad a la ley

En 15,28a la Septuaginta sustituye “al responder” (לַעֲנוֹת) por “la fidelidad”, quedando el proverbio de esta manera: “Los corazones de los justos practican la fidelidad” (καρδία δικαίων μελετῶσιν πίστεις). En PrLXX aparece tres veces el sintagma “nación sin ley” (ἔθνος παράνομος): en 26,3; 28,17 y 29,18. La otra ocurrencia está en SalSI 17,24, donde después de recordar los desastres que causaron al pueblo de Israel sus enemigos y la dispersión a la que le obligaron, se pide al Señor un rey “para aniquilar a las naciones impías” (ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα). Es, como se aprecia, una expresión que sólo aparece en los libros considerados “helenísticos”⁸¹⁰. Veamos el primer caso, 26,3:

שׁוּט לִסּוֹם מִתָּג לַחֲמוֹר וְשִׁבְט לָגוֹ כְּסִילִיםTM

Látigo para el caballo, brida para el asno y vara para la espalda de los necios.

^{LXX} ὥσπερ μᾶστιξ ἵππῳ καὶ κέντρον ὄνῳ οὕτως ῥάβδος ἔθνει παρανόμῳ

Como látigo para caballo y acicate para asno, así la vara para la nación criminal.

En 28,17A tenemos un versículo adicional doblote de 29,17ab más 18a pero con modificaciones precisamente en la expresión que analizamos, ἔθνος παράνομος:

παίδευε υἱόν, καὶ ἀγαπήσει σε
καὶ δώσει κόσμον τῇ σῇ ψυχῇ·
οὐ μὴ ὑπακούσης ἔθνει παρανόμῳ.

Corrige a tu hijo y te amará

y dará gloria a tu alma;

no obedezcas nunca a nación criminal.

Los dos primeros esticos se corresponden a 29,17; el tercero se relaciona con 29,18, ya analizado en el tema de los *exegetai*:

בְּאֵין חֲזוֹן יִפְרַע עִם וְשִׁמֵּר תּוֹרָה אֲשֶׁרֶהוּTM

Cuando no hay profecía, el pueblo se queda sin freno, pero el que guarda la Ley, bienaventurado.

^{LXX} οὐ μὴ ὑπάρξῃ ἐξηγητὴς ἔθνει παρανόμῳ ὁ δὲ φυλάσσων τὸν νόμον μακαριστός

Nunca habrá intérprete de oráculos para una nación criminal, pero el que guarda la Ley, bienaventurado.

En este proverbio el traductor establece un juego de palabras entre la nación “al margen de la ley” (παράνομος) y la persona “que guarda la ley” (νόμον). Sólo aquí se encuentra alguna correspondencia en el texto hebreo: עַם (“pueblo”). El término ἔθνος, en Proverbios, tiene distintas connotaciones: se usa de manera despectiva en contextos de maldición para los gentiles en 11,26 y 24,24. En 29,9 el sabio llegará a juzgar naciones (ἀνὴρ

810. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 78-79.

σοφὸς κρίνει ἔθνη), sin correspondencia con TM. En 14,34 la justicia es el orgullo de una nación. En 30,26 a los damanes se les cataloga como “pueblo” y en 28,15 se compara al malvado que gobierna a nación pobre con león u oso enfurecidos. Es, por tanto, un término que no tiene siempre acepción negativa. Sin embargo, la expresión ἔθνος παράνομος parece sí tenerla. Para los judíos, la Ley es la norma máxima de actuación, en todos los ámbitos de la existencia: el personal, el familiar, el religioso y hasta el civil. Por eso las naciones extranjeras son paganas, porque se posicionan fuera, al margen de la Torá, de la Ley de YHWH, especialmente las que actuaron o actúan contra los designios del Señor maltratando a su pueblo, Israel. Sin embargo, esto no significa que los judíos alejandrinos se situaran de una manera hostil frente a la nación en la que vivían. Véase el tema del rey helenístico y la *ecumene* entre otros. Esta conclusión no se puede sacar del conjunto de los Proverbios de la Biblia Griega.

La Ley judaica, la Torá, y sus mandamientos son ligeramente realzados en la traducción griega de Proverbios. En 14,27a la Septuaginta sustituye “el temor de YHWH” por “el mandato del Señor” quedando la traducción de esta manera: “El mandato del Señor (πρόσταγμα κυρίου) es fuente de vida”. También en 15,5 se acentúa la idea de los mandamientos en un proverbio que trata de la insensatez del que desprecia la corrección paterna. En el segundo estico, LXX transforma el sentido del hebreo (“el que atiende a la reprensión obra prudentemente”) de esta manera: “el que guarda los mandamientos (ὁ φυλάσσων ἐντολὰς) es más avisado”. En 3,16A, verso adicional muy cercano a 31,26, LXX modifica el hebreo para atribuir a la Sabiduría la justicia, la ley y la misericordia: “De su boca sale justicia (δικαιοσύνη) y lleva sobre su lengua ley (νόμον) y compasión (ἔλεον)”. Hay dos adiciones especialmente llamativas: las de 9,10A y 13,15b, prácticamente idénticas excepto en la conjunción, que suprimo:

τὸ γινῶναι νόμον διανοίας ἔστιν ἀγαθῆς·

Conocer la ley es propio de una mente buena.

Las dos se dan en un contexto que trata de la sabiduría (σοφία), del buen juicio (σύνεσις). Su conocimiento es característico de una “mente buena” (διανοίας ἀγαθῆς). Para Hamonville, se trataría de una glosa de copista, atribuible a un escriba legalista⁸¹¹. Junto con Dick⁸¹², piensa que el tema de la Ley de Moisés no tiene una relevancia especial en los Proverbios griegos. Para Cook, sin embargo, han sido añadidos deliberados del traductor con la intención de valorar la ley. Piensa que es otro ejemplo del rol prominente de la ley en ProvLXX⁸¹³ relacionado con el temor de Dios, la alianza y la sabiduría⁸¹⁴. En su opinión, la Ley en ProvLXX tiene un papel más prominente de lo que en un principio se pensaba, y fundamenta su opinión en que se trata de un documento judeo-helenístico más que propiamente helenístico⁸¹⁵.

Otros valores típicamente judíos realzados, aunque en menor medida, por el traductor griego son: la atención a los pobres (14,21) y la santa piedad -όσιότης, palabra con sólo nueve ocurrencias en LXX- (14,32).

811. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 53-54; 214; 237.

812. Consúltese M. B. Dick, “The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs”, en D. T. Runia (ed.), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, Vol. II (1990), Scholars Press, Atlanta 1990, 49.

813. Véase Cf. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 330.

814. Id., “The Law of Moses in Septuagint Proverbs”, *VT*, Vol. 49, Fasc. 4 (Oct., 1999), 448-461.

815. Id., “The Law in the Septuagint Proverbs”, *JNSL*, vol. 23, 1997, 211-223.

La amistad

Otro de los temas favoritos del traductor LXX. Usualmente φίλος en PrLXX corresponde a רַעֵ in TM: 3,29; 6,1.3; 12,26; 14,20; 16,29; 17,17.18; 19,4.7; 25,8.17-18; 26,19; 27,10.14 y 29,5. Otras veces traduce al verbo אָהַב o al sustantivo אֶהָבָה o אָהַב (5,19; 15,17; 27,5.6) y más raramente a אֶלֶן (16,28; 17,9).

Es en las adiciones, como suele ser frecuente en la Septuaginta, donde el traductor hace hincapié en sus temas preferidos. En Pr 25,10 el contexto próximo anterior, el v. 9, recomienda discutir y arreglar el pleito con el vecino y no revelar los secretos ajenos. Y continúa el v. 10:

פֶּן־יַחֲסֹדֶךָ שְׁמֶעַ וְדַבָּרְךָ לֹא תִשָּׁוֶהTM

No sea que te deshonre quien lo oiga y tu difamación no tenga remedio.

^{LXX} μή σε ὀνειδίσῃ μὲν ὁ φίλος ἢ δὲ μάχη σου καὶ ἡ ἔχθρα οὐκ ἀπέσται ἀλλ' ἔσται σοι ἴση θανάτῳ

[A] χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ ἅς τήρησον σεαυτῷ ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένη ἀλλὰ φύλαξον τὰς ὁδοὺς σου εὐσυναλλάκτως

Para que no te injurie, por una parte, tu amigo; por otra parte, tu querella y tu enemistad no desaparecerán, pero serán para ti iguales a la muerte.

10A. La gracia y la amistad hacen libres, guárdalas para ti, para que no seas objeto de desprecio, sino guarda tus caminos con lealtad.

Tanto en el proverbio correspondiente al hebreo como en el adicional se resalta la idea de la amistad con dos palabras del lexema φίλ-. En el verso añadido el traductor parece legar parte de su “testamento vital”, en el que aconseja guardar y proteger la gracia y la amistad (φιλία) como un tesoro. Es en las adiciones donde el traductor se asegura de resaltar y subrayar los temas que quiere afianzar. Véase más adelante “Temática de las adiciones”.

Con distintos recursos el traductor griego resalta el valor de la amistad. Ya hemos analizado 15,28A, correspondiente a 16,7: el traductor establece una oposición entre enemigos (ἐχθροί) /amigos (φίλοι), (éstos, ausentes de TM). En 14,20 la Septuaginta recoge el sentido del proverbio hebreo pero en la traducción repite la palabra φίλος subrayando su importancia. Con el mismo tema de la escasez de amigos que tiene el pobre está el proverbio de 19,7. Los esticos a y b sufren una significativa variación en la traducción griega, aunque cercana en sus términos a TM: “Todos los hermanos del pobre le odian, ¡cuánto más sus amigos se alejan de él!. En LXX: “Todo el que odia a su hermano pobre, también de la amistad (φιλίας) estará lejos”. El texto hebreo de 18,1, difícil de aclarar, es traducido así por LXX: “Busca pretextos el hombre que decide separarse de los amigos; en toda ocasión será censurable”. La alusión a los amigos (ἀπὸ φίλων) es propia de la Biblia Griega. Utiliza el traductor, además, un término poco usual en LXX: ἐπονείδιστος (“reprobable”), con sólo cinco ocurrencias, cuatro en Proverbios y una en 3 M 6,31. La Vulgata sigue, en su traducción, a la Septuaginta: *Occasiones quaerit qui vult recedere ab amico omni tempore erit exprobrabilis*. De nuevo en 27,6 repetición de la raíz φίλ- con una figura etimológica: φίλος (“amigo”) y φίλημα (“beso”). En 27,10 la Septuaginta traduce tres veces por φίλος, dos correspondiendo a רַעֵ (“prójimo”) y otra a רֵעִי (“vecino”), resultando el último estico de esta manera: “Mejor es un amigo cerca que un hermano que vive lejos”. También en 22,24 se introduce el sustantivo φίλος, esta vez correspondiendo a אִישׁ en TM, al igual que en 25,1.

Resumiendo: la adición de un verso suplementario, palabras con raíz *φιλ*- sin correspondencia con TM, y algunas figuras etimológicas, todo ello desarrolla y amplifica en el texto hebreo el tema de la amistad y es indicativo de la importancia que le concedía el traductor griego.

Los caminos

El camino como símbolo del comportamiento humano, de las elecciones éticas y de la trayectoria vital es otro de los temas preferidos del traductor de ProvLXX. Es significativo el número de adiciones relativas a este tema. La palabra privilegiada por el traductor ha sido *ὁδός*, con más de ciento diez ocurrencias frente a las cerca de ochocientas que se dan en toda la Septuaginta. No puede aludirse que desconociera otras sinónimas como *τρίβος*, que utiliza en 1,15; 2,15; 2,19; 2,20; 3,17; 8,2.20; 15,21; 16,17; 22,5 y 30,19. Ni se pueden establecer correspondencias fijas entre estas palabras y las hebreas *דֶּרֶךְ*, *אֶרֶץ* y *נְתִיבָה*.

En 2,22, encontramos una adición de “caminos” en el primer estico y otra de “ley” en el segundo. Mientras TM dice que “los impíos serán exterminados de la tierra y los traicioneros serán desarraigados de ella” LXX traduce por: “los caminos de los impíos (*ὁδοὶ ἁσεβῶν*) se perderán de la tierra y los que actúan contra la ley serán expulsados de ella”.

En 4,10 tenemos una lectura doble centrada en los “caminos de vida”: el segundo estico hebreo se desdobra en la traducción griega, con un estico adicional que da pie para introducir los proverbios siguientes cuyo tema son los caminos (11-12; 14-15; 18-19; 26-27). Ésta es la correspondencia entre el estico b de TM y el b y el c de LXX:

וַיִּרְבּוּ לִי שָׁנֹת חַיִּים: TM

Escucha, hijo mío y toma mis palabras y se te multiplicarán los años de vida.

LXX ἄκουε υἱέ καὶ δέξαι ἔμοῦς λόγους καὶ πληθυνθήσεται ἔτη ζωῆς σου ἵνα σοι γένωνται πολλὰ ὁδοὶ βίου

Escucha, hijo y recibe mis palabras y se multiplicarán tus años de existencia, para que tengas muchos caminos de vida.

En 8,13 habla la Sabiduría. Justifica su comportamiento dando a entender que actúa de la misma manera que el Señor:

יִרְאַת יְהוָה שְׂנֵאת רָע גִּאָּה וְנָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תִהְפְּכוֹת שְׂנֵאתִי TM

Temor de YHWH odia el mal, la soberbia y la arrogancia; el mal camino y la boca de perversidades aborrezco.

LXX φόβος κυρίου μισεῖ ἀδικίαν ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν καὶ ὁδοὺς ποιηρῶν μεμίσηκα δὲ ἐγὼ διεστραμμένας ὁδοὺς κακῶν

El temor del Señor odia la injusticia, la insolencia, el orgullo y el camino de los malvados; yo odio los caminos pervertidos de los malos.

En distintas ocasiones en la Septuaginta se encuentra “camino” o “caminos” como palabra adicional y el proverbio sufre una pequeña transformación:

- 6,12b TM “Anda [en] la perversidad de boca”.
LXX “Anda por caminos (ὁδοὺς) que no son buenos”.
- 11,9b TM “Con la sabiduría se libran los justos”.
LXX “La comprensión de los justos es un camino fácil (εὐοδος)”.
- 15,8b TM “La oración de los rectos, su favor”.
LXX “Las plegarias de los que andan rectamente (κατευθυνόντων) le son agradables”
- 15,21: TM “La necesidad, alegría para el carente de seso
pero hombre de prudencia sigue recto caminar”.
LXX “Los senderos (τρίβοι) del insensato están faltos de entendimiento
pero el hombre entendido camina derecho”. La imagen del camino se amplía a los dos esticos.
- 16,7: La traducción LXX correspondiente a este proverbio se encuentra en 15,28A; ésta de aquí es una traducción libre:
“Principio del buen camino (ὁδοῦ) es hacer lo justo,
más agradable es a Dios que ofrecer sacrificios”.
- 20,11b: TM “[...] Recto es su comportamiento”.
LXX “[...] Derecho es su camino (ὁδός)”.
- 21,21a: TM “El que va tras la justicia [...]”.
LXX “Camino (ὁδός) de justicia [...]”.
- 26,13: En LXX epífora de ὁδός en cada estico, mientras que en TM sólo aparece “camino” (דֶּרֶךְ), al final del primer estico.
- 28,23a: TM “Quien reprende a un hombre [...]”.
LXX “El que examina los caminos (ὁδοὺς) de un hombre [...]”. “Caminos” como metáfora del comportamiento o conducta de la persona.

La adición de los “caminos” se convierte en multiplicidad de resonancias en 17,23:

TM “Soborno en su seno toma el impío
para torcer las sendas del derecho”.
LXX “Los caminos (ὁδοί) del que toma regalos en el seno injustamente no van por buen camino (κατευοδούνται)
y el impío se aparta de los caminos de justicia”.

Hay varios versos adicionales en LXX que recogen la metáfora del camino. En 9,12b la Septuaginta habla del malvado, al que califica, en 9,12A, de mentiroso. En 9,12B dice de él que “ha abandonado los caminos (ὁδοὺς) de su propia viña, por las rutas (ἄξονας) de su propio campo está errante”. 13,13A es otro verso adicional, en el que se contraponen el comportamiento del hijo tramposo y el del servidor sabio. De este último se dice, en el tercer y último estico, que “su camino (ὁδός) se dirigirá derecho”, haciendo eco con el estico anterior, donde se vaticina de él que “las cosas le marcharán bien (εὐοδοι)”. Otro verso adicional es 15,29B: “Que el corazón del hombre reflexione cosas justas para que el Señor dirija sus pasos (διαβήματα)”. 25,10, otro proverbio adicional de LXX, ya analizado antes, también trata los caminos metafóricamente en el estico c: “Guarda tus caminos (ὁδοὺς) con lealtad”. Pero el proverbio adicional más llamativo quizás sea el de 22,14A, centrado en el tema de los caminos malos:

εἰσὶν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός,
καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀποστρέψαι ἀπ’ αὐτῶν·
ἀποστρέφειν δὲ δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολιᾶς καὶ κακῆς.

*Hay caminos malos delante del hombre
y no le gusta apartarse de ellos
pero conviene apartarse del camino torcido y malo.*

22,14, en TM, habla de la boca de la extranjera, a la que se compara con una fosa profunda. En la traducción griega, la extranjera desaparece y se sustituye por el criminal. El primer estico hebreo es una lectura doble de 23,27a: תִּירָץ פִּי הַמָּקֶץ הַחַיִּי (“fosa profunda es la prostituta”) traducido allí al griego por πίθος γὰρ τετρημένος ἐστὶν ἀλλότριος οἶκος (“tinaja agujereada es la casa ajena”). La adición de 22,14A se relaciona también con 14,12 y 16,25, proverbios que tratan de los caminos que parecen rectos pero que al final acaban en el Hades. Quizás se insertó aquí por asociación de ideas entre la “fosa profunda” y el Hades donde terminan los caminos perversos. En Proverbios el Hades, la fosa, metáfora bíblica de la muerte, y la mujer, especialmente la “extraña”, establecen un círculo temático: en 23,27a la “tinaja agujereada”, como ya se dijo antes, es una expresión que recuerda el castigo de las Danaides en el Hades; de la extraña se dice en v. 27: “Caminos del Hades su casa” (ὁδοὶ ἄδου ὁ οἶκος αὐτῆς) y en 30,16 se ponen al mismo nivel la insaciabilidad del Hades y la “pasión de mujer” (ἔρως γυναικὸς).

Tanto en la literatura bíblica como en la griega la imagen o la metáfora del camino ilustra desde el significado físico hasta el sentido figurado del comportamiento humano o la existencia⁸¹⁶. En ocasiones se habla de la vida humana como de un camino (Sal 37,5). La metáfora del camino se usa con frecuencia en la Biblia para referirse a la conducta humana en el ámbito moral y religioso (Is 55,7ss; Ez 18,29, etc.). Los caminos de Dios designan frecuentemente sus Leyes (Ex 32,8; 2 R 21,22; Bar 3,13, etc.) y se traducen en vida (Dt 30,16; Sal 16,11, etc.) para la persona que actúa conforme a lo que quiere Dios de ella. En el NT S. Juan y especialmente S. Pablo acuden a la metáfora del camino utilizando el verbo περιπατέω como sinónimo de “comportarse” (1 Jn 2,6; Ef 4,1; Col 1,10; Rm 13,13, etc.)⁸¹⁷ como ya se encuentra, aunque en contadas ocasiones, en algunos pasajes de LXX (2 R 20,3; Pr 8,20; Qo 11,9). También en los escritos apócrifos y rabínicos abunda el símil del camino. En terminología rabínica, las normas de conducta para el caminar humano a lo largo de su vida se denomina *Halakah*, “caminata”. En el *Testamento de Aser* se encuentra: “Dios ha dado dos caminos (δύο ὁδούς) a los hijos de los hombres”. En Qumrán se observa un dualismo marcado que contrapone el camino de la verdad al camino de la iniquidad (1QS 4,15-16). La misma comunidad se llamaba a sí misma “el Camino” (*badderek*) y sus leyes eran “las normas del Camino”. A los que se unían a la secta los denominaban “los que han elegido el Camino” (1QS 9,17-18); los apóstatas, por el contrario, eran “los que se apartan del Camino” (DD 1,3). En la obra de Filón es frecuente la simbología del camino: recomienda practicar las virtudes con el símil de ‘ir por el centro del camino para no desviarnos y entrar en el campo de los vicios opuestos’⁸¹⁸; de las virtudes dice que “trazan sendas como caminos reales”⁸¹⁹; a la vida,

816. Consúltese *DTAT*, I,..., 649.

817. T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, *Analecta Biblica* 89, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2006, 24.

818. Filón, *Imm.*, 164, 1-3:
ἵνα οὖν μὴ ταῖς μαχομέναις κακίαις
ἀναγκασθῶμεν ἐκτρεπόμενοι χρῆσθαι, τὴν μέσσην ὁδὸν εὐθύνειν βουλῶ—
μεθὰ [...].

819. Id., *Op. Mun.*, 144, 8: [...] ταῖς ὁδοῖς,
ὥς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί [...]

después de la maldición de Dios sobre Adán y Eva, la llama “camino escabroso, lleno de zarzas y cardos”⁸²⁰; y a la Palabra de Dios la denomina “camino real”⁸²¹.

También en el griego clásico el término ὁδός adquirió pronto un sentido figurado⁸²². La imagen simbólica del camino es usual en Hesíodo, Parménides y Píndaro⁸²³. Conocido es el pasaje de *Los Trabajos y los Días* donde Hesíodo dice de la maldad que “llano es su camino y vive muy cerca”⁸²⁴; sin embargo “el camino hacia la virtud es largo y empinado y dificultoso al principio”⁸²⁵.

Resumiendo: Proverbios se destaca, en el conjunto de la literatura bíblica, por el uso metafórico del “camino” y “caminar”. Tanto דרך como ὁδός se usan la inmensa mayoría de las veces para ilustrar la metáfora del comportamiento humano o de la vida entera más que para referirse a su sentido físico literal. En contadas ocasiones tiene una acepción espacial: 5,8 (“aleja de ella tu camino y no te acerques a la puerta de su casa”); en 8,2 la Sabiduría lanza su proclama junto al camino, etc. La versión griega de Proverbios subraya y acentúa este uso simbólico y alegórico del camino.

La verdad y la mentira

En 9,12 Septuaginta introduce algunas variaciones en la traducción del proverbio; una de ellas es la admonición al hijo. En este contexto importante de transmisión de doctrina el padre-maestro advierte al hijo-discípulo de las consecuencias del comportamiento del malvado y mentiroso:

אִשָּׁתְךָ לְבַרְכָּךָ וְלִצְרָתְךָ כְּמִתְּךָ מִכְּמִתְּךָ־מֵאֵס TM

Si eres sabio, para ti lo eres; si eres escarnecedor, sólo tú lo soportarás.

^{LXX} οὐδέ ἐὰν σοφὸς γένη σεαυτῷ σοφὸς ἔσῃ καὶ τοῖς πλησίον ἐὰν δὲ κακὸς ἀποβῆς μόνος ἀναντλήσεις κακά

Hijo, si llegas a ser sabio para ti, serás sabio para tus prójimos; si te vuelves malo, tú solo agotarás las maldades.

[A] ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν οὗτος ποιμανεῖ ἀνέμους ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα

El que se apoya sobre mentiras, ese apacentará vientos y él mismo perseguirá pájaros en pleno vuelo.

Utiliza para ello Septuaginta dos frases proverbiales (ver más arriba el apartado de los proverbios populares griegos). Este verso adicional recuerda al pasaje de Sir 5,9 donde Ben Sira recomienda ‘no aventar el trigo con cualquier viento ni caminar por cualquier senda como hace el que habla con doble lengua’. La referencia a la mentira, al viento y al camino

820. Id., *Leg.* 253, 5-6: [...] τοῦ βίου τρίψας ὁδὸν οὐ λεωφόρον ἀλλὰ τραχεῖαν, βάτων καὶ τριβόλων [...]

821. Id., *Pos.*, 101-102: [...] ταῦτόν ἐστι τῇ βασιλικῇ ὁδῷ τὸ θεοῦ ῥῆμα [...]

822. Véase W., Michaelis, “ὁδός, ὁδηγός, κτλ.”, *ThWNT* V, 42-118.

823. Cf. O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Leipzig, 1937.

824. Hesíodo, *Op.*, 287-288: κακότητα [...] λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·

825. Hesíodo, *Op.*, 289-291: τῆς δ' ἀρετῆς [...] μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον·

(relacionado con Pr 9,12B⁸²⁶) son comunes en los dos pasajes. En otro verso adicional, 13,9A, se contraponen los mentirosos y los justos. De los primeros se dice en el primer estico que ψυχὰὶ δόλιαὶ πλανῶνται ἐν ἀμαρτίαις (“las almas mentirosas se extravián en los pecados”).

Algunas modificaciones en los proverbios hebreos introducen el tema de la verdad donde no aparecía. En 1,3 Septuaginta traduce “justicia” (צִדִּיק) por “justicia verdadera” (δικαιοσύνην ἀληθῆ). En 21,3, hablando de lo que prefiere YHWH, dice el primer estico: “Practicar la justicia y el derecho”. La Septuaginta traduce “Hacer lo justo y decir la verdad (ἀληθεύειν)”. 26,28 es un proverbio de difícil interpretación, especialmente en el primer estico:

לְשׁוֹן־שָׁקֶר יִשְׂנֵא רָכִיו וּפִה חָלָק יַעֲשֶׂה מְדַחָה TM

Lengua mentirosa odia a los oprimidos por ella y la boca halagüeña provoca ruina.

LXX γλῶσσα ψευδῆς μισεῖ ἀλήθειαν στόμα δὲ ἄστεγον ποιεῖ ἀκαταστασία

Lengua mentirosa odia la verdad y boca sin cerrar crea desórdenes.

LXX optó por traducir רָכִיו de la manera más lógica para el conjunto del estico: “La lengua mentirosa odia la verdad”. La misma traducción se encuentra en la Vulgata, la Peshita y el Targum. En el segundo estico usa un adjetivo poco común en la Septuaginta, ἄστεγος (“sin techo”), que aparece también en 10,8 e Is 58,7. Sólo en Proverbios lo utiliza en un sentido figurado, no clásico, aplicado a la boca o los labios. En 28,6 modifica los dos términos de la comparación hebrea: mejor pobre íntegro que rico retorcido resultando “Mejor pobre que camina en verdad (πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ) que rico mentiroso (ψευδοῦς)”.

El buen humor

טוֹב־עֵין הוּא יְבָרֵךְ כִּי־יִתֵּן מִלֶּחֶמוֹ לֶדָלִי TM

El generoso será bendito porque da de su pan al pobre.

LXX ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός ματαιιότητα δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει

Al hombre contento y generoso lo bendice Dios y la vanidad de sus obras completará.

En 22,8A, que se corresponde con 22,9a del hebreo, LXX añade una característica, sin correspondencia con el hebreo, a la persona bendecida por Dios: es la que vive contenta (ἱλαρὸν). ἱλαρὸν tiene pocas ocurrencias en la Septuaginta, ésta y la de Pr 19,12, donde se corresponde con רָצוֹן (“favor”), entre ellas. En 19,12 el buen humor caracteriza al rey:

נָהַם כִּכְפִּיר זַעַף מֶלֶךְ וְכִטָּל עַל־עֵשֶׂב רָצוֹנוֹ TM

Como rugido de león, la ira del rey y como rocío sobre la hierba, su favor.

LXX βασιλέως ἀπειλή ὁμοία βρυγμῷ λέοντος ὥσπερ δὲ δρόσος ἐπὶ χόρτῳ οὕτως τὸ ἱλαρὸν αὐτοῦ

La amenaza del rey, semejante a mordedura de león; como el rocío sobre la hierba, así su buen humor.

826. “Ha abandonado los caminos de su propia viña, por las rutas de su propio campo está errante”.

La traducción de Vulg. corrobora la lectura griega: *hilaritas eius*. La Nova Vulgata corrige: *gratia eius*. En Proverbios רְצוֹן normalmente se traduce por δεκτός, (“aceptable, agradable”): en 11,1; 12,22; 14,9.35; 15,8; 16,13 o προσδεκτοὶ (“aceptable”) en 11,20; 16,15; también por χάρις (“gracia”) en 10,32; 11,27; 12,2; 18,22.

3.2.3 La teología de ProvLXX

Es difícil separar la ética de la teología, pero distinguiremos entre el comportamiento humano y la noción de Dios y lo referente a él.

A. Dios el Señor

Aunque en ocasiones lo hace por ὁ θεός, la Septuaginta, como sabemos, traduce la mayor parte de las veces יהוה por Κύριος⁸²⁷. La palabra κύριος tiene un amplio abanico semántico debido a sus distintos usos⁸²⁸. Con ella se denominaba al cabeza de familia, al amo de esclavos (Lc 14,45) o al dueño de una propiedad (Ex 21,29; 22,7, “el dueño de la casa” ὁ κύριος τῆς οἰκίας). También era el título que se le otorgaba a los emperadores romanos y a los altos cargos (véase Mt 27,63, a Pilato). En época tardía pasó a ser un título de tratamiento que denotaba respeto. La Septuaginta lo utiliza, reduplicado, para traducir אֲדֹנָי יהוה (Dt 3,24; 9,26; 1 R 8,12, etc.). יהוה אֱלֹהִים lo vierte por κύριος ὁ θεός (Gn 2,8). Parece que el título lo usaban los griegos helenísticos paganos para el culto de sus divinidades: el Señor Zeus, Zeus, el Señor de todo (Ζεὺς ὁ πάντων κύριος⁸²⁹), el Señor Apolo, la Señora Artemisa, el Señor Serapis, el Señor Osiris... También se le aplicó a los Ptolomeos deificados. El tetragramaton hebreo fue sustituido en la Septuaginta por Κύριος, en una época en la que ya no se pronunciaba el Nombre en señal de respeto. Dios, en la biblia griega, no tiene nombre⁸³⁰, es el Soberano frente a los demás dioses.

En ProvLXX se encuentran varias adiciones sobre Dios: en 21,8 sólo la Septuaginta introduce a Dios en escena, quizás motivado por una confusión אֵל שֵׁ where TM tiene אֵשׁ:

הַפֶּכֶפֶךְ דֶּרֶךְ אִישׁ זָר וְדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל
 הַפֶּכֶפֶךְ דֶּרֶךְ אִישׁ זָר וְדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵלTM

Sinuoso es el camino del hombre criminal, pero el inocente, recta su conducta.

^{LXX} πρὸς τοὺς σκολιοὺς σκολιάς ὁδοὺς ἀποστέλλει ὁ θεός ἀγνὰ γὰρ καὶ ὀρθὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ

A los tortuosos, tortuosos caminos les envía Dios, pues puras y derechas son sus obras.

827. Sobre este tema véase W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Gießen 1928-1929, 4 tomos.

828. Véase LSJ s. v. κύριος.

829. Píndaro, I, 5, 52.

830. Philip C. Stine, *Bible Translation and the Spread of the Church*, Brill, Leiden 1990, 32.

Importante es la adición de “Dios” (θεός) en 30,3a: “Dios me ha enseñado sabiduría”, afirma el sabio en LXX frente a TM: “Y no aprendí sabiduría”:

וְלֹא־לְמִדְתִּי חֲכָמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַעTM

Y no aprendí sabiduría ni ciencia de los santos conozco

LXX θεὸς δεδίδαχέν με σοφίαν καὶ γινῶσιν ἁγίων ἔγνωκα
Dios me ha enseñado sabiduría y conocimiento de los santos he conocido.

Quizás haya detrás una lectura אל por לא. En cualquier caso, el proverbio resultante evoca la figura del mayor sabio, Salomón, que, ‘comprendiendo que no tendría la sabiduría si Dios no se la daba (Sab 8,21), Dios se la concedió, según su petición (Sab 9), dándole “un corazón sabio e inteligente, como nunca antes de ti ni después habrá otro igual” (1 R 3,12).

La tercera adición de “Dios”, en 31,8a, también parece relacionada con una confusión o lectura: en este caso אל por אל preposición:

פֶּתַח־פִּיךָ לְאֵלִים אֶל־דִּיןTM

Abre tu boca por el mudo en el juicio

LXX ἄνοιγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ
Abre tu boca con la palabra de Dios.

En otras ocasiones ProvLXX traduce por θεός: יהוה en 1,7 y en su versículo adicional; en 3,7.19.33; 5,21; 15,29.33; 18,22; 19,3.14; 24,21; אֱלֹהִים en 2,5; en 4,27A, sin correspondencia con hebreo. En 22,8A LXX traduce el primer estico del proverbio siguiente, 22,9: “El generoso será bendito”, explicitando el sujeto de la pasiva divina hebrea: “Al hombre contento y generoso lo bendice Dios (ὁ θεός)”.

En 21,27 LXX completa la expresión “abominación” añadiendo “para el Señor” (κυρίῳ). En 22,11 a la adición de “Señor” le sigue la transformación del proverbio:

אִהָב (טְהוֹר־) [טְהָר־] לֵב חַן שְׁפָתָיו רַעְהוּ מִלֶּךָTM

Quien ama la perezosa de corazón, [con] la gracia de sus labios, amigo del rey.

LXX ἀγαπᾷ κύριος ὁσίας καρδίας δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι χεῖλεσιν ποιμαίνει βασιλεύς
Ama el Señor los corazones santos y agradables a él los irreprochables; con sus labios pastorea el rey.

En 23,11a, después de exhortar en el proverbio anterior a no defraudar ni robar a los huérfanos, “penetrando en su propiedad”, se explicita que se está hablando del Señor como su *Goel*, su protector (cf. Ex 22,21ss.):

כִּי־גֹאֲלָם חֲזָקTM

Porque su defensor es poderoso.

LXX ὁ γὰρ λυτρούμενος αὐτοὺς κύριος κραταιός ἐστιν καὶ κρινεῖ τὴν κρίσιν αὐτῶν μετὰ σοῦ
Porque su libertador, el Señor, es poderoso.

El proverbio griego de 24,7 difiere bastante del hebreo, está centrado en la figura de los sabios y la adición de “Señor” es sólo un aspecto a destacar en un versículo que demuestra una gran imaginación por parte del traductor griego:

רַאמוֹת לְאִוִּיל חֲכָמוֹת בְּשַׁעַר לֹא יִפְתָּח־פִּיהוּTM
Coral para el necio la sabiduría; en la puerta no abre la boca.

^{LXX} σοφία καὶ ἔννοια ἀγαθὴ ἐν πύλαις σοφῶν σοφοὶ οὐκ ἐκκλίνουσιν ἐκ στόματος κυρίου
Sabiduría y buen entendimiento en las puertas de los sabios; los sabios no se apartan de la boca del Señor.

El proverbio 29,23 se vuelve más espiritual en la Septuaginta con la adición de “el Señor” al final del segundo estico:

TM “Al humilde de espíritu le sustenta la honra”.
 LXX “A los humildes sostiene con su gloria el Señor (κύριος)”.

7,1A es un versículo adicional sobre el temor al Señor justo después de una admonición al hijo en la que el maestro le pide que guarde sus palabras y atesores sus mandamientos:

7,1[A] υἱέ τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον
Hijo, teme al Señor y serás fuerte, y no temas a nadie más que a él.

B. Espiritualización

En otras ocasiones hemos visto ejemplos en los que la Septuaginta espiritualiza, de alguna manera, el proverbio hebreo. Gerleman ya dio cuenta de este fenómeno⁸³¹ en 2,11, 5,19, 21,16, 24,27 y 27,23-27. En 12,10 el justo no sólo cuida de sus animales, sino que tiene compasión (οἰκτίρει) de ellos. También la adición sobre el justo que “se compadece y presta”, que evoca al Sal 111(112),5. En 13,25, en TM, el justo como hasta hartarse mientras que los impíos sufren escasez. El texto griego espiritualiza el proverbio: el justo, cuando come, lo que hace es saciar su alma. Orígenes ya notó el matiz espiritual que caracteriza al proverbio griego: es un alimento que harta “no el compuesto humano, sino el alma sola”⁸³². También en 17,8 tenemos una interpretación más espiritual:

TM “Piedra de gracia el soborno a los ojos de su dueño”.
 LXX “Salario de gracias la instrucción (ἡ παιδεία) para los que la practican”.

תִּשְׂבָּע es traducido en Proverbios como δῶρα en 17,23; δῶρων en 6,35 y 21,14; aquí, por παιδεία. En 21,20a se espiritualiza también otro proverbio que en TM trata de las riquezas y el alimento de los que dice que no faltarán en la casa del sabio:

TM “Tesoro deseable y aceite en la morada del sabio”.

831. Gerleman, *Studies in the Septuagint...*, 27-28.38.

832. Orígenes, *Cels.*, 7, 4, citado en Hamonville, *op.cit.*, 239

LXX “Tesoro deseable reposará sobre la boca del sabio”.

En 18,5 con la adición “ni santo” (οὐδὲ ὅσιον) la Septuaginta introduce el matiz religioso, declarando que no es santo condenar al justo en el juicio. En 2,11 la Septuaginta se asegura de recalcar el carácter ético y religioso de la sabiduría que propone, que no es un saber cualquiera, puramente erudito, ni se asemeja a la sabiduría pagana:

מִזְמָה תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ תְּבוּנָה תִּנְצֶרְכָּה: TM

La prudencia velará sobre ti, la comprensión te amparará.

^{LXX} βουλή καλή φυλάξει σε ἔννοια δὲ ὁσία τηρήσει σε

La prudencia buena te vigilará y una santa intención te guardará.

C. La salvación y la perdición

El verbo σώζομαι es una de las palabras favoritas del traductor griego⁸³³. Así lo descubrimos en 10,25; 11,31; 15,24.27; 19,7. En 10,25 σώζομαι no tiene correspondencia en el hebreo:

כַּעֲבוֹר סוּפָה וְאִין רָשָׁע יִצְדִּיק יְסוֹד עוֹלָם: TM

Como pasa el torbellino, desaparece el malvado, pero el justo, en cimiento eterno.

^{LXX} παραπορευομένης καταιγίδος ἀφανίζεται ἀσεβής δίκαιος δὲ ἐκκλίνας σώζεται εἰς τὸν αἰῶνα

Pasando el torbellino, el impío es destruido, pero el justo, que lo ha evitado, se salva para siempre.

En 15,27b se corresponde con חָיָה (“vivir”) en TM:

TM “El que aborrece el soborno vivirá (יִחְיֶה)”.

^{LXX} “El que los aborrece, se salva (σώζεται)”.

Hay también adiciones y esticos propios de LXX relacionados con el tema de la salvación, como por ejemplo, 15,24, precisando que escaparse del Hades, eso es salvarse:

אַרְחָ חַיִּים לְמַעַלָּה לְמַשְׁכִּיל לְמַעַן סוֹר מִשְׁאוֹל מָטָה: TM

Senda de vida hacia lo alto para el sensato para escapar de lo profundo del Šeol.

^{LXX} ὁδοὶ ζωῆς διανοήματα συνετοῦ ἵνα ἐκκλίνας ἐκ τοῦ ᾗδου σωθῇ

Caminos de vida los pensamientos del inteligente para que, apartándose del Hades, se salve.

En 19,7c, verso adicional, de nuevo el verbo σώζομαι sin correspondencia hebrea:

ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται

El que provoca con palabras, no será salvo.

833. J. Barr, “בִּאֲרָךְ - מוֹלִיט: Prov XI:31, 1 Pet. IV:18”, *JSS* 20, 1975, 149-164.

Esta predilección por el tema de la salvación se observa también en 2,7: “Él atesora acierto (תוֹשִׁיָּה) para los rectos” de TM pasa a la traducción griega como “Él atesora salvación (σωτηρίαν) para los que se mantienen rectos” (Podría haber también una confusión fonética con un hipotético nombre de la raíz ⁸³⁴שע). Sin embargo en 3,21 traduce תוֹשִׁיָּה por βουλή (“consejo”); en 8,14 por ασφάλεια (“seguridad”); y en 18,1 por καιρός (“ocasión”). En 11,7 el traductor griego ha formado una antítesis “justos-impíos”, ausente de TM, y modifica el hebreo introduciendo un significativo adverbio negativo (“no muere”):

בְּמוֹת אָדָם רָשָׁע תִּאֲבֹד תִּקְוָה וְתוֹחֶלֶת אֲוִיִּם אֲבָדָה TM

En la muerte del hombre malvado, perece [su] esperanza; la expectativa de los inicuos perece.

^{LXX} τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὀλλυται ἐλπίς τὸ δὲ καύχημα τῶν ἀσεβῶν ὀλλυται
Cuando muere el hombre justo, no muere [su] esperanza; la jactancia de los impíos perece.

Del proverbio hebreo, en opinión de Waltke⁸³⁵, estaba ausente רָשָׁע y trataba de la futilidad de la esperanza puesta en los mortales. Por eso la esperanza puesta en ellos muere cuando éstos mueren. Para Waltke, unos antiguos escribas pensaron que el proverbio hablaba de la desaparición de la esperanza de toda persona, incluyendo el justo, cuando moría. Por eso, a la lectura original, אָדָם, le añadieron רָשָׁע, para preservar, de alguna manera, el pensamiento ortodoxo. La traducción griega ve una puerta abierta y da un giro al proverbio. ¿De qué manera no muere la esperanza del justo cuando éste ha muerto? ¿Se apunta, de alguna manera a una vida después de la muerte o se habla más bien de que “la justicia es inmortal”⁸³⁶?

La perdición de los impíos es motivo de alegría en la traducción griega de 11,3b:

TM “La perversidad de los pérfidos los destruye”

LXX “Es inesperada, y causa alegría, la perdición de los impíos”.

Uno de los proverbios de ProvLXX que refleja el tema de la retribución aquí, en la tierra, es 10,3, donde el Señor alimenta a los justos impidiendo su muerte pero destruye la vida de los impíos, interpretación más radical que la de TM:

לֹא יִרְעֵיב יְהוָה נֶפֶשׁ צְדִיק וְתוֹת רָשָׁעִים יִהְיֶה׃ TM

No dejará YHWH que tenga hambre el alma del justo, pero repele el ansia de los malvados.

^{LXX} οὐ λιμοκτονήσει κύριος ψυχὴν δικαίαν ζῶν δὲ ἀσεβῶν ἀνατρέπει

El Señor no dejará que muera de hambre el alma justa pero la vida de los impíos la destruirá.

La abundancia de comida viene del Señor y es signo de su bendición y señal de una buena relación entre éste y el justo. La muerte se consideraba algo natural, un final lógico y esperado de la vida, y, además, una decisión de YHWH, en el caso de los impíos, como castigo de su actuación⁸³⁷. Al lado de la salvación del justo, la idea de la perdición del impío, del criminal, se subraya en la traducción griega, como lo vemos en 1,8:

834. Agradezco la sugerencia al profesor Luis Girón.

835. Cf. B. K. Waltke, *op. cit.*, 487.

836. Sab 1,15: δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν.

837. Cf. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I..., 462.

וְהֵם לְדַמְנָם יֹאֲרִבוּ יִצְפְּנוּ לְנַפְשָׁתָם: TM

Porque ellos a su sangre ponen asechanzas, a su vida ponen trampas.

^{LXX} αὐτοὶ γὰρ οἱ φόνου μετέχοντες θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακά ἢ δὲ καταστροφὴ
ἀνδρῶν παρανόμων κακὴ

*Porque ellos, los que participan en la muerte, guardan para sí mismos el mal y la ruina de los hombres
inimicos es horrible.*

El castigo que les está reservado a los malvados es la pérdida de la vida, la muerte. En el texto griego de 19,19 es explícito:

(גְּרַל-) [גְּרַל-] חֲמָה נִשָּׂא עֲנֵשׁ כִּי אִם-תִּצִּיל וְעוֹד תּוֹסֶף: TM

El de gran ira llevará castigo; si lo libras, todavía añadirás.

^{LXX} κακόφρων ἀνὴρ πολλὰ ζημιωθήσεται ἐὰν δὲ λοιμεύηται καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
προσθήσει

El hombre malintencionado será castigado severamente y si se contagia como la peste, también su vida la entregará.

Pero la retribución del Señor llega más allá de los límites de este mundo? Veamos Pr 11,31 :

הֵן צַדִּיק בְּאֶרֶץ יִשְׁלָם אִף כִּי-רָשָׁע וְחוֹטֵא: TM

Si el justo en la tierra es recompensado, ¡cuánto más el malvado y el pecador!

^{LXX} εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σῶζεται ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φαίνεται

Si el justo difícilmente se salva, el impío y el pecador ¿dónde irán a parar?

El traductor griego, en este proverbio, suprime la expresión בְּאֶרֶץ (“en la tierra”) y la sustituye por μόλις (“difícilmente”), adverbio poco frecuente en LXX (sólo ocho ocurrencias, en 3 M, Sab, Sir y ésta de Pr) y traduce el verbo שָׁלַם (“ser pagado” en pual) por σῶζομαι. En Pr 11,31, mientras que el proverbio hebreo habla de la retribución terrena, el traductor griego expresa sus dudas sobre la salvación “automática” del justo. En el proverbio griego, en su conjunto, la salvación y la perdición se pierden en el horizonte sin que sepamos si LXX las proyecta hacia una vida futura o no. En todo caso, polarizadas como una pareja de contrarios, la salvación y la perdición están asociadas a la vida y la muerte⁸³⁸. En lo que se refiere al libro hebreo, K. Koch⁸³⁹ dice que en la mayoría de los versos de Proverbios que hablan de las consecuencias que tendrán las acciones humanas no se menciona a Dios. Se trata de un mecanismo inherente a las acciones humanas, de un proceso automático que lleva a castigar o premiar su comportamiento. La retribución es “la prolongación del acto mismo, que se adhiere al responsable como si fuera un objeto”⁸⁴⁰. ProvLXX contrapone la salvación de los justos frente a la muerte de los malvados. Al lado de la utilización frecuente del verbo σῶζομαι aplicado a los justos, se explicita y se insiste en varias ocasiones en la consecuencia del comportamiento del malvado y del impío, que no es otra que la muerte. No podemos olvidar que la traducción griega de Proverbios es contemporánea a los Macabeos, donde ya se vislumbra una incipiente creencia en la vida después de la muerte para los justos, y que la idea

838. Hamonville, *op. cit.*, 125.

839. K. Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, ZTK 52 (1955), 1-42.

840. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I..., 458.

de la justicia es uno de los temas preferidos por el traductor griego. “El acceso a la fe en la resurrección individual que hallamos en el Antiguo Testamento, se debe a la exigencia de una justicia completa”⁸⁴¹.

D. Los impíos

Uno de los binomios favoritos de la Septuaginta es la pareja piadoso/impío. En 13,19 tenemos un buen ejemplo:

תִּיאֲוֶה נִהְיָה תַּעֲרַב לְנַפֵּשׁ וְתוֹעֵבַת כְּסִילִים סוֹר מֵרָע: TM

El deseo cumplido endulza el alma pero abominación para los estúpidos apartarse del mal.

^{LXX} ἐπιθυμίαι εὐσεβῶν ἡδύνουσιν ψυχὴν ἔργα δὲ ἀσεβῶν μακρὰν ἀπὸ γνώσεως

Los deseos de los piadosos endulzan el alma; las obras de los impíos están lejos del conocimiento.

Difiere bastante la traducción griega pero quizás lo más llamativo sea la antítesis que establece entre piadosos (εὐσεβῶν) /impíos (ἀσεβῶν). El impío, ἀσεβής, es una palabra-concepto típica de LXX. Es también usual en Josefo. En Proverbios el lexema ἀσεβ- aparece en múltiples ocasiones, en total 99: 1,7.10.19.22.31.32; 2,22; 3,25.33.35; 4,14.17.19; 8,36; 9,7; 10,3.6.7.11.15.16.20.24.25.27.28.30.32; 11,3.5.7.8.9.11.18.19.23.31; 12,5.6.7.10.12.21.26; 13,5.6.9.19.22.25; 14,11.19.32; 15,6.8.9.18.28.29; 16,2.9; 17,23; 18,3.5.22; 19,28; 20,26; 21,4.7.10.12.22.26.27.29.30; 24,15.16.20.22.24; 25,5.26; 28,1.2.3.4.12.13.24.28; 29,2.7.16.25. Puede traducir a הֲנִיחַ (“impío, irreligioso”), como en 11,9, aunque normalmente ἀσεβής traduce a רָשָׁע (“malvado”), en 29,7.16, etc. Con frecuencia en ProvLXX se opone al justo, cuyo comportamiento Dios aprueba. Piadosa es la persona religiosa, que tiene fe en Dios y cuyos caminos son justos. En 1,19 la Septuaginta introduce “impiedad” como adición y modifica el sentido del segundo estico:

כֵּן אֲרָחוֹת כָּל-בְּצָעֵי בָצַע אֶת-נַפְשׁ בְּעָלֶיָּהּ יִקָּח: TM

Así son las sendas de todo el que codicia riqueza injusta: la vida de sus dueños quitará.

^{LXX} αὗται αἱ ὁδοί εἰσιν πάντων τῶν συντελούντων τὰ ἄνομα τῇ γὰρ ἀσεβείᾳ τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν ἀφαιροῦνται

Estos caminos son propios de todos los que participan de la ilegalidad, pues por su impiedad ponen fin a su propia vida.

El griego amplifica el verso hebreo modificando en el primer hemistiquio el sentido del proverbio: elimina כָּצַל (“riqueza ganada injustamente”) y se queda con la idea de la justicia, uno de los temas favoritos de ProvLXX. La amplificación la tenemos en la explicación causal del proceder de los malvados: es su impiedad la que les hace actuar así. Se relacionan íntimamente, de esta manera, los conceptos de ilegalidad o injusticia (ἄνομα) e impiedad (ἀσέβεια). También en 28,12 el impío se opone al justo. En otras ocasiones forma una antítesis con el insensato, como en el doblete de 1,7: “la piedad (εὐσέβεια) hacia Dios es

841. J. Pedersen, *Wisdom and immortality*, Suppl. VT, III, 245, citado en von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I..., 484.

principio del conocimiento, la sabiduría y la instrucción mirarán con desprecio los impíos (ἀσεβείς)”. En este caso se corresponde con אִילִים (“insensatos”) en TM. La versión griega de Proverbios califica moralmente la falta de cordura. En 1,22 y 1,32 ἀσεβείς traduce a כְּסִילִים (“necios”). También en 3,35, donde, mientras que en TM se oponen sabios y necios, en LXX lo hacen sabios e impíos. También se encuentra el mismo matiz moral en 21,22, donde la Septuaginta añade ἀσεβείς y resulta de nuevo una oposición entre sabios e impíos:

עִיר גִּבּוֹרִים עָלָה חָכָם וַיִּרֶד עֹז מִבְּטָחָהּTM

Ciudad de héroes escala el sabio y derriba la fuerza de su esperanza.

LXX πόλεις ὀχυράς ἐπέβη σοφὸς καὶ καθεῖλεν τὸ ὀχύρωμα ἐφ’ ᾧ ἐπεποίθεισαν οἱ ἀσεβεῖς
En ciudades fortificadas ha entrado el sabio y ha destruido la fortaleza en la que habían confiado los impíos.

Para ProvLXX hay una clara correspondencia entre el impío y el injusto a los que en distintas ocasiones identifica. En 11,5 se relacionan impiedad e injusticia: “la impiedad cae en injusticia” dice LXX traduciendo “en su propia maldad cae el malvado”. De nuevo en 11,7 la Septuaginta opone al hombre justo los impíos sin correspondencia en TM. En 21,26, ante la ausencia de sujeto en TM: “Todo el día desea y desea”, LXX introduce la figura del impío: “El impío desea todo el día malos deseos” que se confronta con la del justo que, en el segundo estico, se comporta con misericordia. La relación entre impiedad e injusticia o la oposición entre el justo y el impío la desarrolla el traductor griego ampliamente en los versos adicionales. 12,26A es uno de ellos, del que el primer estico es lectura doble de 13,21a y el segundo estico corresponde a 12,26b. El resultado: dos proverbios que confrontan a impíos y pecadores con el justo. El caso de 15,6 es otra lectura doble cuyo resultado es un subrayado de la pareja antitética justos/impíos:

בֵּית צַדִּיק חֵסֶן רַב וּבֵת בּוֹאֵת רָשָׁע נַעֲרָתָהּTM

En casa del justo, riqueza abundante; las ganancias del malvado, ruina.

LXX ἐν πλεοναζούσῃ δικαιοσύνῃ ἰσχύς πολλή οἱ δὲ ἀσεβεῖς ὀλόρριζοι ἐκ γῆς ὀλοῦνται οἴκοις δικαίων ἰσχύς πολλή καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀπολοῦνται

En justicia abundante, mucha fuerza; los impíos, enteramente desarraigados de la tierra, morirán.

En las casas de los justos, mucha fuerza; los frutos de los impíos perecerán.

Para Hamonville, éste es un caso de adición atribuible a labor de un revisor que realizó una traducción más pegada al hebreo (el segundo estico) que se fusionó después con la primera. Se da también en el proverbio griego una espiritualización del sentido, ya que el hebreo habla de riquezas materiales frente a la ruina económica; LXX habla de “fuerza” frente a la muerte de los impíos, desarraigados o arrancados, como un árbol, de la tierra. En 15,18 tenemos otro versículo adicional, también doblete del proverbio hebreo. En TM se contraponen la persona colérica a la paciente; en la adición de LXX se sustituye al colérico (ἀνὴρ θυμώδης) por el impío (ἀσεβής), lo que lleva a establecer una identificación entre estos dos. Otro verso adicional es 18,22A, donde, sin correspondencia con TM, el traductor griego califica de “insensato e impío” (ἄφρων καὶ ἀσεβής) al que “retiene a una adúltera”. En esta adición se ponen claramente al mismo nivel dos comportamientos que, según nuestra mentalidad se corresponden con dos esferas distintas: la de la inteligencia y la de la piedad religiosa que, para el traductor griego, están íntimamente relacionadas.

En 16,2b aparecen en escena los impíos, ausentes de TM, provocando un cambio total de sentido:

TM “el que sondea los espíritus es YHWH”.

LXX “los impíos (ἄσεβεις), en el día de la desgracia, perecerán”.

En 21,30 tenemos una sustitución de YHWH por el impío:

אֵין חֲכָמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֹגֵד יְהוָהTM
Ni sabiduría, ni prudencia, ni consejo frente a YHWH.

^{LXX} οὐκ ἔστιν σοφία οὐκ ἔστιν ἀνδρεία οὐκ ἔστιν βουλή πρὸς τὸν ἄσεβῃ
No hay sabiduría, no hay valentía, no hay consejo frente al impío.

El cambio de sentido es notable: en TM, delante del Señor, que es el Sabio y la Sabiduría por excelencia, se quedan en nada las sabidurías humanas. En LXX, de nada valen la sabiduría, la valentía y el consejo a la hora de dialogar o enfrentarse con el impío que, se entiende, carece de todas estas virtudes.

E. La Ética

Pr 3,4

וּמִצָּא-חֵן וְשִׂכָּל-טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָםTM
Y hallarás gracia y buena opinión a los ojos de Dios y del hombre.

^{LXX} καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων
Y procura las cosas buenas delante del Señor y de los hombres.

Idéntica expresión שִׂכָּל-טוֹב, se halla en 13,15, traducida por LXX como σύνεσις ἀγαθὴ (“buena inteligencia”). En 3,4 la Septuaginta transforma el proverbio hebreo en una máxima cargada de humanismo con tintes de regla de oro. S. Pablo la recoge en Rm 12,17 y en 2 Cor 8,21 y después se hace popular y se multiplica entre los Padres de la Iglesia y otros escritores: Filón⁸⁴², Clemente de Alejandría⁸⁴³, Clemente Romano⁸⁴⁴, Gregorio de Nisa⁸⁴⁵, S. Basilio⁸⁴⁶, Orígenes⁸⁴⁷, S. Juan Crisóstomo⁸⁴⁸, S. Juan Damasceno⁸⁴⁹, Teodoreto⁸⁵⁰, la citan, entre otros.

842. Filón, *Ebr.*, 84, 2.

843. Clemente de Alejandría, *Paed.*, 3, 11, 83, 3, 3.

844. Clemente Romano, *Ep. Clem. Virg.*, 1, 2, 3, 6.

845. Gregorio de Nisa, *Hom. in Cant.*, 6, 112, 12; *Occ. Dom.* 46, 1181, 6.

846. Basilio, *Asc. Magn.*, 31, 1101, 35-36; *Reg.*, 31, 773, 33-34; 813, 11-12.

847. Orígenes, *Hom. in Lc.*, 2, 16, 4, *Fr. in Pr.*, 13, 29, 16.

848. Juan Crisóstomo, *De sac.*, 6, 9, 33; *De A.*, 54, 651, 36-37; *Asc.*, 48, 1057, 6-7; *In Joan.*, 314, 48-50; *In Act.* 60, 324, 55-56; *In Rom.*, 60, 611, 19; *In II Cor.*, 61, 525, 33; *In Eph.* 62, 46, 40.

849. Juan Damasceno, *Sac. Par.*, 95, 1141, 3-4; 96, 276, 9; 96, 277, 3; *In ep. Paul.*, 95, 544, 18; 95, 749, 31.

850. Teodoreto, *Int. ep. Paul.*, 82, 192, 25; 82, 428, 37.

3.2.4 La mujer de ProvLXX⁸⁵¹.

A. Reinas helenísticas y mujeres de clase alta⁸⁵²

El final de las ciudades-estado, el régimen monárquico, las nuevas relaciones con Egipto, todo eso influyó en la nueva posición de la mujer en época helenística y en las nuevas perspectivas que surgían ahora para ella. En estos momentos gozaba de más autonomía y poder de decisión que en épocas griegas anteriores. El importante papel ejercido por las reinas helenísticas también contribuyó a ello.

En un mundo eminentemente masculino, las reinas helenísticas tuvieron gran poder e influencia entre los hombres, tanto en la corte como fuera de ella. Las inscripciones dan prueba de ello. Todavía en Egipto las reinas tenían más influencia ya que los monarcas ptolemaicos retomaron la costumbre egipcia de casarse con sus hermanas, con lo que las reinas ya desde su cuna gozaban de poder político. Arsínoe, hermana-esposa de Ptolomeo II, fue divinizada en vida junto a su esposo. Fue también la primera reina helenística cuya efigie aparecía junto con la de su marido en las monedas. Esta reina jugó un papel muy activo en la política. Su hija Berenice fue otra poderosa reina egipcia. El culmen del influjo y ascendiente político de estas reinas lo encontramos en Cleopatra. Estas monarcas mostraban gran interés por el mundo de la cultura: coleccionaban obras de arte, se escribían con intelectuales y eruditos y patrocinaban festivales religiosos, contribuyendo así al patrimonio artístico e intelectual del pueblo. En el aspecto económico es de destacar la gran libertad de la que gozaban estas reinas. Comercian con esclavos, vendían y compraban propiedades y hasta concedían préstamos⁸⁵³. Tal era la importancia de las reinas que cuenta Diodoro Sículo que “la diosa Isis, que enviudó de su hermano Osiris, [...] gobernó el reino con justicia todos sus días y repartió muchos y extraordinarios beneficios y ventajas entre todo tipo de gentes, de una manera universal. Por ella es costumbre entre los egipcios, honrar a la reina y concederle más poder y autoridad que al rey⁸⁵⁴”.

Hay dos adiciones en LXX en las que se dice que la Sabiduría se sienta a las puertas “de los príncipes” (1,21 y 8,3) y se utiliza el verbo *παρεδρεύω*, que tiene un significado relacionado con la corte real: significa “actuar como asesor” (LSJ s. v. *παρεδρεύω*).

851. Sobre este tema, véase C. Préaux, “Le statut de la femme, à l’époque hellénistique, principalement en Egypte”, *Recueils de la société Jean Bodin XI: La Femme*, Brussels, 1959 y Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt, from Alexander to Cleopatra*, Wayne State University Press, Detroit 1990, 41-83 (capítulo sobre las mujeres en Alejandría).

852. Véase Grace H. Macurdy, *Hellenistic Queens: A Study of Women-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, 1932.

853. Cf. Jackson J. Spielvogel, *Civilizaciones de Occidente, Vol. A*, Cengage Learning Editores, México 2004, 91.

854. Diodoro Sículo, *Bibl. Hist.*, 1, 27, 1-2:

[...] ταύτην γὰρ συνοικήσαν Ὀσίριδι τῷ ἀδελφῷ,
[...] καὶ διατελέσαι βασιλεύουσαν νομιμώτατα, καὶ τὸ σύνολον πλείστων καὶ μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίαν γενέσθαι πᾶσιν ἀνθρώποις. διὰ δὲ ταύτας τὰς αἰτίας καταδειχθῆναι μείζονος ἐξουσίας καὶ τιμῆς τυγχάνειν τὴν βασίλισσαν τοῦ βασιλέως.

Pr 1,21b:

בַּפֶּתַח שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָה תֹאמַר: TM

En las entradas de las puertas de la ciudad pronuncia sus dichos.

^{LXX} ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει

En las puertas de los príncipes se sienta como consejera.

Pr 8,3:

לִיד-שְׁעָרִים לְפִי-קָרָת מְבֹא פִתְחִים תִּרְנָה: TM

Junto a las puertas, ante la ciudad, en las entradas de los portales da voces.

^{LXX} παρὰ γὰρ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει ἐν δὲ εἰσόδοις ὑμνεῖται

Junto a las puertas de los príncipes está sentada; en las entradas canta.

Este término sólo se encuentra, en la Septuaginta, en Proverbios, predicado de la Sabiduría como sujeto. En la literatura bíblica tenemos también el sustantivo de la misma raíz **πάρεδρος** que sólo tiene dos ocurrencias y las dos en el libro de la Sabiduría: en 6,14: ὁ ὀρθρίσας πρὸς αὐτὴν οὐ κοπιᾷσει πάρεδρον γὰρ εὐρήσει τῶν πυλῶν αὐτοῦ (“Quien madruga para buscarla, no se cansa, porque la encuentra sentada a su puerta”) y en 9,4a: δός μοι τὴν τῶν σὼν θρόνων πάρεδρον σοφίαν (“Dame la sabiduría, que se sienta junto a tu trono”). Este sustantivo, en prosa, significa “asesor o coadjutor del rey o de un magistrado” (*LSJ* s. v. **πάρεδρος**)⁸⁵⁵. En los Papiros Mágicos, “divinidad asistente”⁸⁵⁶.

La raíz **πάρεδρ-**, que en la Septuaginta sólo se aplica a sujetos femeninos, concretamente a la Sabiduría, parece denotar la función de los asesores del rey en época helenística y puede recordar a las reinas Ptolomeas que tenían una considerable influencia política y trataban de asuntos de estado junto a los reyes⁸⁵⁷.

Dentro de la corte real, hasta las amantes de los reyes tenían poder político⁸⁵⁸. Agatoclea era una cortesana de Alejandría de la que Ptolomeo IV se había enamorado. Tal fue la influencia que ejerció sobre el rey que consiguió que mandara asesinar a su madre Berenice y a su hermana y esposa Arsinoe. Decían que era ella la que gobernaba Egipto a través de su amante. Otra cortesana que tuvo gran influjo sobre Ptolomeo II fue Bilistiche, de tal manera que el rey estableció el culto a Afrodita-Bilistiche.

En época helenística, una incipiente burguesía femenina ejerció también un gran poder económico y disfrutaba de privilegios. Algunas, condicionado a su aportación económica, llegaron a tener autoridad política, llegando hasta ser magistradas, como ocurrió con File, de Priene, que después de su nombramiento costeó la construcción de un acueducto y un estanque de agua para su ciudad⁸⁵⁹. También con Apollonis en Istria ocurrió algo similar⁸⁶⁰.

855. Así, por ejemplo, en Heródoto, 7, 147; 8, 138; Aristóteles, *Ath.*, 56, 1; *IG.*, 22, 1230; Demóstenes, 59, 72.

856. *PMag. Berol.*, 1, 54; *PMag. Lond.*, 121.884; también en *LSJ* s. v. **πάρεδρος**.

857. Cf. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of Ancient Near East*, Brill, Leiden 2003, 325-45.

858. Cf. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 50.

859. Véase *Bull. épig.* 1963, 5 (I. Priene 208).

860. Cf. Frank William Walbank, John Boardman, *The Cambridge Ancient History...*, 312, n. 347 cita *Bull. épig.* 1963, 170.

Las mujeres de clase alta tuvieron acceso a una cultivada instrucción. Según se desprende de las escenas de algunas terracotas, como apunta S. B. Pomeroy, parece ser que niñas y hasta jóvenes de situación acomodada pudieron recibir educación fuera de sus casas⁸⁶¹. En distintas escenas aparecen bailando y tocando instrumentos musicales, lo que parece indicar que recibían formación en la *mousiké* o conjunto de artes musicales que integraban el curso educacional básico⁸⁶². Tenemos un ejemplo eminente en Ptolemais⁸⁶³ de cuyos escritos nos ha llegado parte, unas 50 líneas de su teoría musical plasmada en una obra llamada “Elementos Pitagóricos de la Música”. Provenía de Cirene y se instaló en Alejandría cerca del 250 a. C.

B. Mujeres artistas, escritoras, pensadoras y científicas

El mundo de las artes tuvo eminentes representantes en Alejandría en ese tiempo. Ya hemos visto el caso de la música Ptolemais. Así mismo hubo dos pintoras de renombre, hijas de afamados pintores, nombradas por Plinio⁸⁶⁴. Una era Helena, de finales del s. IV a. C., hija de un egipcio llamado Timon. Pintó una escena de la batalla de Isos que se llevó a Roma y estuvo en el templo de la Paz en época de Vespasiano. Este cuadro pudo haber servido de original para el mosaico de la Casa del Fauno de Pompeya. También Timarete, hija de Micon⁸⁶⁵. Otra artista profesional que quizás vivió en Alejandría fue Alexandra o Anaxandra⁸⁶⁶, ca. 200 a. C., hija del artista Nealces. De la misma manera Irene, hija y discípula de Cratino⁸⁶⁷ y Aristarete, hija de Nearco⁸⁶⁸. Los logros de estas mujeres se vieron favorecidos, sobre todo, por el hecho de haber vivido en una familia de artistas y haber sido hijas de pintores⁸⁶⁹.

En Alejandría trabajaron eminentes gramáticas⁸⁷⁰: Agallis de Córcira, del s. II a. C., hija de Agallias, discípulo de Aristófanes de Bizancio, era una gramática que escribió sobre Homero, según nos cuenta Atenaeo⁸⁷¹. Fue la primera persona que habló de “inventor/a” cuando atribuyó a su compatriota Nausicaa la invención del juego de pelota⁸⁷². Hestiae escribió un tratado en el que abordaba la cuestión de si la Guerra de Troya tuvo lugar alrededor de la ciudad de Ilión. Según los Escolios, Calímaco consultó un poema sobre astronomía de Diofila (ss. IV-III a. C.) para sus escritos de *Aetia*⁸⁷³. Esta Diofila era posiblemente una autora que daba instrucciones de dónde encontrar la constelación de “la

861. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 60.

862. Id., “Τεχνικὰ καὶ μουσικὰ. The education of women in the fourth century and in the hellenistic period”, *AJAH* 2 (1977), 51-68.

863. Cf. Id., *Women in Hellenistic Egypt...*, 61. Sobre los extractos conservados de su obra véase M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Oxford 1994, 240.

864. Plinio, *NH.*, 35, 147.

865. *Ibid.*, 35, 39.

866. *Ibid.*, 35, 146. Dídimos ap. Clemente de Alejandría, *Strom.*, IV, 124.

867. Plin., *NH.*, 35, 140.

868. *Ibid.*, 35, 141.

869. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 60. Ver también, de la misma autora, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford University Press, 1997, 153-4.

870. Id., “Τεχνικὰ καὶ μουσικὰ...”, 60 y nn.78 y 79.

871. Ateneo, *Deipnos.*, 1, 14d. Cf. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 61.

872. Tal y como aparece en Homero, *Od.*, 6, 99-117.

873. Cf. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 61. Calímaco, *Aet.*, I, 118-9; II, 115-6, Sch. Fr. 10.

Cabellera de Berenice”⁸⁷⁴. Sus escritos se datan después de Eudoxo, fines del s. IV o principios del III a. C. Demo también fue una conocida gramática⁸⁷⁵.

Del período helenístico se conocen mujeres filósofas, especialmente entre los Neopitagóricos⁸⁷⁶. Algunos de los pseudoepígrafa neopitagóricos se atribuyen a mujeres. Aunque algunos investigadores creen que estos nombres femeninos son pseudónimos de autores masculinos, es probable que respondieran a la realidad, ya que los pitagóricos vivían en comunidades mixtas y para seguir las estrictas normas de comportamiento por las que se regían tenían que conocerlas bien; por ello es muy posible que también las mujeres conocieran las doctrinas pitagóricas y participaran de la instrucción.

Jámblico da una lista de diecisiete mujeres Pitagóricas entre los 235 Pitagóricos que nombra; no las únicas, sino las más “preclaras”:

*Las más ilustres mujeres pitagóricas son: Timyja, mujer de Myllias de Crotona; Filtis, hija de Theoprius, también de Crotona; Byndacis, hermana de Oquelo y Equelo of Lucania; Jilonis, hija de Jilón el Lacedemonio; Cratesiclea, lacedemonia, esposa de Cleanor de Esparta; Ceano, mujer de Brontino de Metaponto; Myia, mujer de Milon de Crotona; Lascenia de Arcadia; Abrotelia, hija de Abroteles de Tarento; Ejecratia la Fliasia; Tyrsenis, la Sibarita; Pisirronde, la Tarentina; Nisleadusa la Lacedemonia; Bryo, la Argiva; Babelyma, también Argiva y Cleaejma, hermana de Autojáridas de Esparta. En total, diecisiete*⁸⁷⁷.

Como se ve, a casi todas se las conoce por ser “hijas” o “esposas de”, en muchos casos Pitagóricos también, pero es una lista en la que son reconocidas por ser “las más ilustres pitagóricas”.

En el mundo literario, el Helenismo conoció un renacimiento de mujeres poetas⁸⁷⁸: Erina de Telos⁸⁷⁹ (s. IV a. C.), Filina⁸⁸⁰ (s. IV a. C.), conocida en la Antigüedad como una

874. A. S. Hollis, “The Composition of Callimachus’ Aetia in the Light of P. Oxy. 2258”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 36, No. 2 (1986), 467-471.

875. Cf. Ian M. Plant (ed.), *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*, Equinox Publishing Ltd., London 2004, 157-158.

876. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 61-64.

877. Jámblico, *VP*, 36, 267, 66-77:

Πυθαγορίδες δὲ <γυναῖκες> αἱ ἐπιφανέσταται· Τιμήχα
γυνὴ ἢ Μυλλία τοῦ Κροτωνιάτου, Φιλτὺς θυγάτηρ Θεό-
φριος τοῦ Κροτωνιάτου, Βυνδάκου ἀδελφῇ, Οἰκέλῳ καὶ
Ἐκκέλῳ ἀδελφῇ Οἰκέλῳ καὶ Οἰκίλῳ τῶν Λευκανῶν,
Χειλωνὶς θυγάτηρ Χείλωνος τοῦ Λακεδαιμονίου, Κρατη-
σίκλεια Λάκαινα γυνὴ Κλεάνορος τοῦ Λακεδαιμονίου, Θεανῶ
γυνὴ τοῦ Μεταποντίνου Βροτίνου, Μυῖα γυνὴ Μίλωνος
τοῦ Κροτωνιάτου, Λασθένεια Ἀρκάδισσα, Ἀβροτέλεια Ἀβρο-
τέλους θυγάτηρ τοῦ Ταραντίνου, Ἐχεκράτεια Φλιασία,
Τυρσηνὶς Συβαρίτις, Πεισιρρόδη Ταραντινὶς, Θεάδουσα
Λακαινα, Βοιωτὴ Ἀργεῖα, Βαβελύκα Ἀργεῖα, Κλεαίχμα ἀδελφὴ
Αὐτοχαρίδα τοῦ Λάκωνος. αἱ πᾶσαι ἰζ.

878. Lista de Antípatro de Tesalónica en *Anthol. pal.*, IX, 26; SIG 2, 738; SEG 2 (1925) 322. Véase la lista ofrecida por Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 71, el artículo de Sylvia Barnard, “Hellenistic Women Poets”, *The Classical Journal*, 73, n° 3 (feb.-mar. 1978), 204-213 y los libros de: Ellen Green (ed.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome*, University of Oklahoma Press, Norman, OK 2005; Ian M. Plant (ed.), *op. cit.*

879. *Anthol. pal.*, VII, 11-13, 710.712; 9,190. Sobre Erina véase: A. Lesky, Albin Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Gredos, Madrid 1968, 670-1; J. Vara Donado, “Notas sobre Erina”, *EC*, Tomo XVI (febrero

prostituta autora de un manual erótico, aunque quizás su nombre esconda un pseudónimo, Nosis de Locros (s. III a. C.), la primera poeta erótica de época helenística⁸⁸¹, Ánite de Tegea⁸⁸², Moero de Bizancio (s. III a. C.), esposa del filólogo Andrómaco⁸⁸³ y madre de Homero el Trágico, Hédila⁸⁸⁴, madre del también poeta Hédilo. Con dudas acerca de su datación tenemos a Melinno⁸⁸⁵ (¿s. II a. C.?) y Corina de Tanagra (¿s. II a. C.?)⁸⁸⁶. El caso de Melinno es curioso: Estobeo⁸⁸⁷ incluyó su *Himno a Roma* en un capítulo περὶ ἀνδρείας porque confundió ῥώμη (“fuerza”) con el nombre de la ciudad.

En Pr 4,4 un cambio del singular al plural incluye a la madre en la enseñanza familiar que no se debe olvidar:

וַיְרַנֵּי וַיֹּאמְרוּ לִי יִתְמוֹךְ דְּבָרִי לִבִּי שְׁמֹר מִצְוֹתַי וַחֲיָהּ: TM

Él [mi padre] me enseñaba y me decía: retenga tu corazón mis palabras, guarda mis mandamientos.

LXX οἱ ἔλεγον καὶ ἐδίδασκόν με ἐρειδέτω ὁ ἡμέτερος λόγος εἰς σὴν καρδίαν

Los cuales [mi padre y mi madre] me decían y enseñaban: que nuestra palabra se fije en tu corazón.

También en 29,15 el texto griego varía con respecto al hebreo: “muchacho consentido avergüenza a su madre” (וְנַעַר מְשֻׁלָּח מִבֵּישׁ אִמּוֹ) vs. “niño extraviado avergüenza a sus padres” (παῖς δὲ πλανώμενος αἰσχύνει γονεῖς αὐτοῦ). El proverbio griego centra su atención en la unidad paterno-materna dentro de la estructura familiar. En 31,2 tenemos un proverbio griego de cuatro esticos, en comparación de los dos de TM. En ellos se recoge la *paideia* materna que exhorta vivamente al hijo de sus entrañas a conservar las palabras de Dios:

מֶה-בְּרִי וּמֶה-בְּרֶ-בִטְנִי וּמָה בֶּרֶךְ-נַדְרִי TM

¡Qué, hijo mío!, ¡qué, hijo de mi vientre!, ¡qué, hijo de mis votos!

LXX τί τέκνον τηρήσεις τί ῥήσεις θεοῦ πρωτογενές σοὶ λέγω υἱέ

τί τέκνον ἐμῆς κοιλίας τί τέκνον ἐμῶν εὐχῶν

¿Qué, hijo, guardarás?, ¿qué? Las palabras de Dios. Primogénito, a ti te hablo, hijo.

¡Qué, hijo de mis entrañas!, ¡Qué, hijo de mis votos!

En el primer estico, adicional, sin correspondencia con TM, se puede observar la preocupación del traductor griego, puesta en labios de la madre: la inquietud porque las generaciones venideras guarden la Palabra divina. En estas adiciones, obra del genio del

1972), n° 65, 67-86; M^a Teresa Mayor Ferrándiz, “Erina, el llanto por el paraíso perdido”, *EPOS*, XVI (2000), 395-405; Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 48-52.

880. *P. Oxy.*, 2891 es un papiro fragmentario del libro de Filena. Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 45-47.

881. *Anthol. pal.*, 5, 170; 6, 354; 7, 718; 9, 332. 604ss. Cf. Albin Lesky, *op. cit.*, 770; Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 63-66.

882. *Anthol. pal.*, 4, 1, 5; 6, 312; 7, 492; 9, 144. Cf. A. Lesky, *op. cit.*, 770; Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 56-60.

883. *Anthol. pal.*, 6, 119-189; Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 61-62.

884. Se conserva un fragmento de una narración elegíaca denominada *Escila* (fasc. 6, 48 D.); Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 53-55.

885. Sobre Melinno véase A. Lesky, *op. cit.*, 793. Autores como C. M. Bowra, “Melinno’s Hymn to Rome”, *Journal of Roman Studies* 47 (1957), 21-28, lo fechan en el s. II a. C. Véase también R. Mellor, *Thea Roma: The Worship or the Goddess Roma in the Greek World*, Vandenghoeck and Ruprecht, Göttingen 1975; Cf. Ian Plant, *op. cit.*, 99-100.

886. *Suda*, 3, 157. Lesky sitúa a Corina en una época anterior a la helenística. Cf. A. Lesky, *op. cit.*, 204-7; Ian Plant, *op. cit.*, 92-98.

887. Estobeo, *Ant.*, 3, 7, 12.

traductor, se transparenta, además, su cultura literaria: πρωτογενής es una palabra con sólo dos ocurrencias en LXX: ésta y la de Ex 13,2. Palabra clásica poco utilizada, por lo demás⁸⁸⁸.

No podemos olvidar que en esta época había familias cultas⁸⁸⁹ en las que hasta las hijas recibían una esmerada educación y llegaron a ser conocidas por sus obras y por ser madres, a su vez, de otros escritores o artistas afamados. En Alejandría, en esta época, se dio en la ciudad un clima intelectual favorecido por los Ptolomeos y cuyo máximo exponente fue la Biblioteca. Alejandría fue una ciudad de las ciencias y las artes, un gran centro de “investigación”. Las mujeres investigadoras y escritoras de prosa de la época trabajaban allí⁸⁹⁰.

C. La novela helenística y el mundo femenino

El mundo de los sentimientos, la mirada vuelta hacia lo íntimo y lo privado se hizo característico de las mujeres y también de los hombres en la literatura alejandrina. Esto pudo estar motivado por el desarraigo y la pérdida de poder político que sufrió el individuo helenístico, frente a la participación activa del ciudadano de la antigua polis griega en las decisiones de la ciudad⁸⁹¹. La literatura helenística se caracteriza por una nueva sensibilidad. Las mujeres empezaron a ser también, de una manera más generalizada, lectoras y hasta escritoras y no sólo personajes de la literatura⁸⁹². De ahí que los hombres empiecen a escribir, con miras a estas mujeres lectoras, desde un punto de vista más femenino. Se sabe que Arsinoe II influyó en la elección de los temas de Teócrito⁸⁹³. La literatura en general se vio caracterizada por la expresión de los sentimientos, por la búsqueda de intimidad y de romanticismo. La novela helenística griega, concretamente, destaca, entre otras cosas, por el análisis y la descripción de las emociones, sobre todo de la mujer. También la literatura judía se hizo eco de estas tendencias. Como ejemplos de novela judía de esta época tenemos el libro de Esther con sus adiciones griegas; el de Daniel, con su original en arameo pero que, al ser traducido al griego, incorporó el relato de Susana y el de Bel y el Dragón; y la historia de José y Asenet (cf. Gn 41-45). En ProvLXX hay un pasaje, el de 5,19, donde la traducción griega se distancia de TM ampliándolo y desarrollándolo:

אֵילַת אֲהָבִים וַיַּעֲלֶתְהוֹן רֵדֶיהָ יְרוּךְ בְּכָל־עַתָּ בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁנֶה תְּמִידִּיTM

Cierva de amores y graciosa gacela, sus pechos te satisfagan en todo momento, y en su amor recreáte siempre.

LXX ἔλαφος φιλίας καὶ πῶλος σῶν χαρίτων ὁμιλείτω σοι ἢ δὲ ἰδία ἡγείσθω σου καὶ συνέστω σοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν γὰρ τῇ ταύτης φιλίᾳ συμπεριφερόμενος πολλοστὸς ἔσῃ
Cierva de amor y potrillo de tus gracias, que ella trate contigo, que piense en ser tuya y te acompañe en todo momento, porque en su amor serás abrazado eternamente.

La versión de LXX atenúa la sensualidad del versículo hebreo (TM, Áquila estico b, “que sus senos te embriaguen en todo momento”), en aras de un mayor romanticismo. Los

888. Véase LSJ s. v. πρωτογενής. Un ejemplo de su uso aplicado a personas en *Himnos Órficos*, 25, 2.

889. Consultar, a este respecto, el libro de Sarah B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece...*

890. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 71.

891. Cf. *Id.*, 82.

892. Véase B. Egger, “The role of women in the Greek Novel. Woman as Heroine and Reader” en S. Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford University Press, Oxford 1999, 108-136.

893. *Id.*

verbos utilizados, como ya apunta Hamonville, pueden tener una interpretación sexual⁸⁹⁴. Ὀμιλέω utilizado con dativo, tiene el significado general de “tratar con”, “estar en compañía de”. Así lo vemos en Esquilo: ταῦτά τοι κακοῖς ὀμιλῶν ἀνδράσιν διδάσκεται θούριος Ξέρξης⁸⁹⁵ (“Esto es lo que aprende Jerjes tratando con los malos”), Aristófanes: [...] ἐμοὶ δ’ ὀμιλῶν⁸⁹⁶ (“Si tratas conmigo”), etc. En Proverbios aparece también en 23,31 donde la traducción griega, que difiere bastante de TM, recomienda no beber vino, sino conversar con hombres justos y hacerlo en paseos, al modo peripatético: μὴ μεθύσκεσθε οἶνω ἀλλὰ ὀμιλεῖτε ἀνθρώποις. También en 15,12 tenemos la expresión “estar en compañía de los sabios” (μετὰ σοφῶν ὀμιλήσει). Pero ὀμιλέω significa, además de “conversar” y “estar en compañía de”, “tener relaciones sexuales” (LSJ s. v. ὀμιλέω IV⁸⁹⁷). Con este significado de “tener trato de amor”, “tener trato carnal” tenemos un pasaje del *Banquete* de Jenofonte. A la pregunta de Antístenes de por qué vivía con la mujer más áspera del mundo, Sócrates le responde: “he observado a los que quieren ser buenos jinetes, que no montan a los caballos dóciles, sino que prefieren a los fogosos, porque si los pueden domar, están seguros de que podrán montar fácilmente cualquier caballo. De la misma manera yo, como querría tener relaciones sexuales y trato con toda la humanidad, por eso tengo a mi esposa, convencido de que si puedo sobrellevarla, fácil se me hará el trato con las demás personas”⁸⁹⁸. También en este sentido emplea este verbo Jenofonte en la *Anábasis*: γυναιξὶ καὶ παρθένοις ὀμιλεῖν⁸⁹⁹. Igualmente en la Septuaginta, en Jud 12,12, tenemos este uso de ὀμιλέω cuando Holofernes dice que sería una vergüenza para él “no tener trato con Judith” (ὀμιλήσαντες αὐτῇ).

El verbo ἡγέομαι significa “preceder, ir delante”, como en Ex 13,21, donde se dice que YHWH iba delante de los israelitas en forma de columna de nube y de columna de fuego: ὁ δὲ θεὸς ἡγεῖτο αὐτῶν (TM **הָיָה לְפָנָיו**), aunque también puede referirse a “pensar en”, “estimar”; σύν-ειμι en su primer significado es “estar con” pero puede funcionar como sinónimo de συνοικέω, “vivir con marido” (LSJ s. v. σύν-ειμι II. 2); συμπεριφέρω además de “llevar junto alrededor” tiene la acepción de “tener trato íntimo” (LSJ s. v. συμπεριφέρω II. 2).

Teócrito describía el amor de Simaetha y Delfis en una habitación íntima en el *Idilio* 2; de manera parecida el pasaje de PrLXX recrea el amor de los esposos de una forma más narrativa, más sugerente, recreándose más en los sentimientos y dejando volar la imaginación. Aunque la escena tiene connotaciones eróticas, no es tan explícita como la del proverbio hebreo que habla abiertamente de los pechos de la esposa como fuente de satisfacción.

Hay otro proverbio en la Septuaginta donde también se percibe el mundo de los afectos que gira en torno a la figura femenina. LXX, que demuestra su predilección por la

894. Hamonville, *op. cit.*, 190.

895. Esquilo, *Pers.*, 753.

896. Aristófanes, *Nu.*, 1077.

897. Un caso parecido lo tenemos con el verbo **שָׁמַר** en hebreo rabínico, que significa “atender”, “asistir”, “frecuentar” y también “tener relaciones sexuales”.

898. Jenofonte, *Smp.*, 2, 10, 5-11:

“Ὅτι, ἔφη, ὁρῶ καὶ τοὺς ἵππικοὺς βουλομένους γενέσθαι οὐ τοὺς εὐπειθεστάτους ἀλλὰ τοὺς θυμοειδεῖς ἵππους κτωμένους. νομίζουσι γάρ, ἂν τοὺς τοιοῦτους δύνωνται κατέχειν, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἵπποις χρήσεσθαι. καὶ γὰρ δὴ βουλομένος ἀνθρώποις χρῆσθαι καὶ ὀμιλεῖν ταύτην κέκτημαι, εὖ εἰδὼς ὅτι εἰ ταύτην ὑποίσω, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις συνέσομαι.

899. Jenofonte, *An.*, 3, 2, 25.

antítesis, acentúa la diferencia entre la relación del hijo con el padre y con la madre en Pr 4,3-4:

כִּי־בֶן הָיִיתִי לְאָבִי רַךְ וְיָחִיד לְפָנַי אִמִּי: TM

Porque [también yo] fui hijo de mi padre, tierno y singular para mi madre.

^{LXX} υἱὸς γὰρ ἐγενόμην καὶ γὰρ πατρὶ ὑπήκοος καὶ ἀγαπώμενος ἐν προσώπῳ μητρός

Porque también yo fui hijo obediente a mi padre y querido a los ojos de mi madre.

El hijo, frente al padre, se muestra obediente, y ante la madre se siente querido. Es una expresión de sentimientos más remarcada que en TM. La Septuaginta acentúa la diferencia entre los progenitores. La figura materna, frente a la paterna que representa a la ley y las normas, engloba el mundo de la ternura y del afecto.

Las inscripciones y papiros también nos han legado noticias de la **vida cotidiana de las mujeres del pueblo**.

En las familias helenísticas corrientes era inusual tener más de dos hijas o un número de hijas superior al de hijos⁹⁰⁰. Sólo la nobleza se podía permitir lo contrario. Por eso era frecuente el infanticidio o el abandono de las niñas, muchas de las cuales eran recogidas por ávidos comerciantes que las criaban para prostitutas esclavas⁹⁰¹. Alejandría, en época helenística, era una ciudad cosmopolita donde abundaba la prostitución.

Las mujeres respetables, en épocas anteriores, pasaban la vida junto con sus hijos pequeños en el gineceo o estancias reservadas para ellas. La mayoría de los acontecimientos de su vida los pasaban en compañía de otras mujeres. Al final de la época clásica y, sobre todo, en época helenística, se empieza a ver normal que las casadas salgan de su casa para distintos menesteres. No sólo para atender los asuntos del hogar, como llevar a los hijos a la escuela o acudir a las compras, sino también para acudir a los templos, participar activamente en las fiestas religiosas y hasta pasear con amigas, como retrata Teócrito en su *Idilio* 15, uno de los más conocidos, titulado “Las Siracusanas”, que reproduce una charla entre mujeres naturales de Siracusa que vivían con sus esposos en Alejandría y participaban en una fiesta religiosa de la ciudad, las fiestas de Adonis. Gorgo y Praxinoa, que así se llaman las protagonistas, demuestran su interés por la tapicería, los árboles frutales, los jardines, los perfumes, las confecciones, muebles o aparejo doméstico de lujo y hasta por un joven y atractivo novio⁹⁰².

D. Matrimonio

Las mujeres griegas nativas de Alejandría se vieron favorecidas por una ley de Ptolomeo I que restringía el título de ciudadano a quien hubiera heredado esta condición de los dos progenitores; no bastaba con uno como ocurría en otras ciudades del mundo griego. Era una manera de frenar la entrada de extranjeros a una ciudad cada vez más poblada y ecléctica⁹⁰³. Indirectamente la importancia de la mujer griega, en Alejandría, se vio así

900. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 44.

901. Jackson J. Spielvogel, *op. cit.*, 92.

902. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 78.

903. Cf. *Id.*, 46.

reforzada desde el punto de vista familiar. En la zona de Egipto hay evidencias de que el matrimonio había evolucionado de ser un contrato entre hombres, el padre de la novia y el esposo, a una relación donde los esposos eran la parte contractual⁹⁰⁴. Conocemos la evolución de la institución matrimonial en el Egipto Helenístico gracias a los papiros que se han conservado sobre los contratos de matrimonio⁹⁰⁵. Desde el *syngraphe synoikisias*⁹⁰⁶ se evolucionó al *syngraphē synoikisiou*⁹⁰⁷ “contrato de vivir juntos”, que atestiguaba que la unión se hacía de acuerdo a la forma griega de la *ekdosis* y luego se pasó al *syngraphe homologias*⁹⁰⁸ o acuerdo de dote premarital, cuya firma se fue posponiendo después de la unión⁹⁰⁹. Pasos intermedios entre la *homologias* como contrato prematrimonial o como fe de una unión ya realizada son los papiros *P.Par.* 13, de 157 a.C., en el que el matrimonio empieza con la *homologias* y se asegura el *synoikisiou* en un plazo de un año; en el *P. Freib.* III.26 y 29-30 de 179-8 a. C. se acorta el tiempo: de un año se pasa a un mes desde la petición por parte de la esposa. Finalmente el *P.Geiss.* I 2, de 173 a. C. ejemplifica la “auto-*ekdosis*” o entrega de la mujer a sí misma en matrimonio y la fidelidad sexual del marido a su esposa. Según cuenta Diodoro Sículo, los egipcios “en sus contratos de matrimonio la autoridad se da a la mujer sobre el marido, que promete obedecer a su esposa en todo⁹¹⁰”. Quizás esta afirmación sea demasiado exagerada, pero refleja una evolución en la institución matrimonial en la que la mujer deja de tener un papel pasivo, mero objeto de un acuerdo entre partes masculinas. Los judíos alejandrinos parece que contraían matrimonio de acuerdo a la forma griega de la *ὁμολογία*, contrato en el que la novia, como ya hemos visto, tomaba parte activa⁹¹¹.

En 18,22 el texto griego presenta una adición sobre el divorcio digna de atención:

מִצָּא אִשָּׁה מִצָּא טוֹב וַיִּפֹּק רָצוֹן מִיְהוָה™

Quien encuentra mujer, encuentra el bien y ha obtenido un favor de YHWH.

LXX ὃς εὗρεν γυναῖκα ἀγαθὴν εὗρεν χάριτας ἔλαβεν δὲ παρὰ θεοῦ ἰλαρότητα

[A] ὃς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ ὃ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἄσεβής

Quien encuentra una mujer buena, encuentra gracias y recibe de parte de Dios la alegría.

22A. *Quien despidе a la mujer buena, despidе las cosas buenas; quien retiene a una adúltera, es insensato e impío.*

La Septuaginta, con esta adición, transforma el proverbio hebreo inicial, sintético, en otro de estructura paralelística antitética. Ahora se contrapone, la bendición de parte de Dios que supone “encontrar mujer”, es decir, casarse, con la insensatez de divorciarse de una mujer

904. Sobre los matrimonios en esta época véase C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1979, cap. IV; Jacob J. Rabinowitz, “Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 46, No. 2 (Apr., 1953), 91-97.

905. Cf. Frank William Walbank, John Boardman, *The Cambridge Ancient History...*, 312, n. 348. Para una explicación detallada de esta evolución, véase Anton Powell, *The Greek World*, Routledge, London 1995, 231-233.

906. Un ejemplo lo tenemos en el *P. Eleph.* I de 311 a. C.

907. P. ej. *P. Gen.*, 21.

908. *P. Tebt.*, III, 815 de 282-281 a. C.

909. Así el *P. Tebt.*, 104 de 92-91 a. C.

910. Diodoro Sículo, *Bibl. Hist.*, 1, 27, 2:

[...] καὶ παρὰ τοῖς ἰδιώταις κυριεύειν τὴν γυναῖκα τὰνδρός, ἐν τῇ τῆς προικὸς συγγραφῇ προσομολογούντων τῶν γαμούντων ἅπαντα πειθαρχήσιν τῇ γαμουμένῃ.

911. J. Dorcas Gordon, *Sister or Wife?, 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*, (JSNT Supplement Series 149), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 79.

buena y hasta la impiedad con la que se califica el hecho de no hacerlo de una adúltera. También en 19,14 la Septuaginta reconoce como don de Dios la unión de los esposos en el matrimonio: “es Dios quien desposa una mujer con el marido” (παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται γυνὴ ἀνδρί). Aquí LXX va más allá. Precisa que el matrimonio es una fuente de “gracias” siempre que se encuentre una mujer que sea “buena” (ἀγαθήν)⁹¹². En el primero de los dos esticos adicionales establece una antítesis con lo afirmado anteriormente: sin embargo, quien se divorcia de una mujer buena, se queda sin lo bueno (τὰ ἀγαθὰ). El traductor griego se posiciona frente a los divorcios sin causa justificada que no aprueba. Sin embargo, no sólo aprueba, sino que insta a separarse de la mujer que ha caído en adulterio. Al que no lo haga, lo tacha no sólo de insensato (ἄφρων), considerando que podría volver a repetirse la misma situación, sino incluso de impío (ἄσεβής), contrario a la ley de Dios. El pensamiento de la Septuaginta, a este respecto, tiene bastantes similitudes con una sentencia, expresada a la inversa, que se recoge en el evangelio de Mateo: “El que se divorcia de su mujer, excepto en caso de *porneia* (παρεκτὸς λόγου πορνείας), la hace ser adúltera”. (Mt 5,32a). También, de manera parecida, en 19,9: “El que se divorcie de su mujer, excepto en caso de *porneia* (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ), y se case con otra, comete adulterio”. Esta cláusula, recogida sólo en Mateo y no en los paralelos (Mc 10,11ss; Lc 16,18 y 1 Cor 7,10ss) parece responder a una problemática rabínica concreta recogida en las discusiones de Hillel y Sammai acerca de los motivos que justificaban el divorcio (En Dt 24,1 se habla sólo de “dar acta de repudio” cuando “la mujer no halla gracia a sus ojos”). El evangelio de Mateo, que se escribió en Palestina, se dirige a los judíos convertidos al cristianismo. Por eso refleja las costumbres y la problemática de los judíos del cambio de era. El texto de ProvLXX parece situarse en la misma línea de permitir el divorcio no en cualquier circunstancia, aunque consiente y recomienda hacerlo en caso de adulterio.

En ProvLXX encontramos una serie de adiciones sobre la figura del marido:

Pr 11,16:

:אִשָּׁת־חַן תִּתְּנֶנּוּ כְבוֹד וְעֲרִיצִים יִתְּמְכוּ-עָשָׂרTM

Mujer agraciada conquista honor, y los diligentes obtienen riquezas.

LXX γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ

Mujer llena de gracia proporciona gloria a su marido, pero es un trono de deshonra la mujer que odia las cosas justas. Los perezosos llegan a estar necesitados de la riqueza, pero los valerosos están firmes en la riqueza.

Ésta podría ser una de las adiciones funcionales del traductor, en las que disocia y reconstruye un dístico a partir de cada mitad del versículo, como ocurre también en 3,15bc. Los dísticos a y d del texto griego corresponden a TM pero, aunque en éste se repite el verbo תִּתְּנֶנּוּ, en la versión griega tenemos dos traducciones diferentes: ἐγείρει (a) y ἐρείδονται (d), palabras que establecen un bello efecto sonoro de asonancia. A cada uno de estos dos esticos les acompaña otro de carácter antitético. En su conjunto, el proverbio griego recoge temas tan del gusto de LXX como los dos tipos de mujeres, la presencia del “marido”, la justicia y la “valentía”, características éstas que veremos más adelante, en el retrato final del capítulo 31, el que el traductor griego encabeza como γυνὴ ἀνδρεία. Otras explicaciones a esta adición van

912. Algunos manuscritos hebreos incluyen esta adición, cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

en la línea de una falta de copista que, distraído por la repetición de תִּמָּךְ, se saltó una línea entera del texto hebreo⁹¹³.

Esta “mujer de gracia” se puede entender como la mujer que cae en gracia, o bien como la mujer agraciada con dones naturales como la belleza, en este caso, que es considerada un honor de la mujer, así como la fuerza lo es del joven y las canas del anciano (20,29). El texto griego, de un tono moralizante, añade el contrapunto de la injusticia: gracia natural sin honradez no basta. Véase, además, el apartado del “Andrógino” (págs. 201-205).

Pr 12,4:

אִשָּׁת־חַיִּל עֲטֶרֶת בַּעֲלָהּ וְכִרְקָב בַּעֲצָמוֹתָיו מִבִּישָׁה: TM

Mujer de valía es corona para su marido, pero la desvergonzada es como carcoma para sus huesos.

^{LXX} γυνή ἀνδρεία στέφανος τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς ὥσπερ δὲ ἐν ξύλῳ σκώληξ οὕτως ἄνδρα ἀπόλλυσιν γυνή κακοποιός

Mujer valerosa es corona para su marido; como gusano en la madera, así pierde al esposo la mujer que obra el mal.

De nuevo encontramos un juego de palabras en el texto griego entre la mujer valerosa (γυνή ἀνδρεία) y el marido (ἀνδρεῖ)⁹¹⁴. En el segundo estico el traductor griego ha prolongado la pareja ἄνδρα/γυνή introduciendo la idea del divorcio, ausente en TM.

Pr 19,14:

בֵּית יְהוֹן נַחֲלַת אֲבוֹת וּמִיָּהוָה אִשָּׁה מְשַׁכֶּלֶת: TM

Casa y fortuna, herencias de los padres; pero de YHWH [viene] la mujer inteligente.

^{LXX} οἶκον καὶ ὑπαρξιν μερίζουσιν πατέρες παισίν παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται γυνή ἀνδρί
Casa y fortuna, la reparten los padres entre los hijos, pero es Dios quien desposa una mujer con el marido.

En el segundo hemistiquio del proverbio griego, que recuerda a Gn 2,20ss, aparece otra vez en escena el marido, ausente en TM, cambiando el significado de este paralelismo con estructura de quiasmo: se pone el énfasis, no ya en la mujer inteligente, como bien raro ypreciado, sino en el matrimonio como don de Dios que es el que “acuerda” las uniones. Esta visión teológica del matrimonio contrasta con la situación del Egipto helenístico en el que los judíos, parece ser, celebraban el matrimonio según la forma de la ὁμολογία, en la que los mismos esposos, incluida la mujer, tomaban una parte activa. El proverbio griego contrasta la diferencia entre la transmisión de la herencia, dependiente de la voluntad de los padres, y la elección de esposa, detrás de la que se esconde la voluntad de Dios y no la libre elección de los contrayentes, o por lo menos no únicamente. El verbo ἀρμόζεται indica, según Gerleman, una visión estoica de la naturaleza⁹¹⁵. Ya el versículo hebreo anterior, el 13b, advierte de los peligros de una mala elección de la esposa (es como “gotera que cae continuamente⁹¹⁶”). Su traducción griega se aleja bastante y dice que “no son puros los votos [pagados] con el salario

913. Cf. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 279.

914. Consultar el estudio sobre el Andrógino.

915. Gerleman, *The Septuagint Proverbs...*, 26.

916. TM וְדִלְגָּה טָרַד מִדִּינֵי אִשָּׁה:

de la prostituta⁹¹⁷”. Alejandría era en época helenística, ya lo hemos visto, una ciudad cosmopolita, portuaria y populosa. Por eso abundaba la prostitución. En 19,15 LXX introduce el tema de la impureza de los votos de la prostituta porque están pagados con su salario vs. TM que compara las disputas de mujer con una gotera continua.

Pr 30,23:

תַּחַת שְׁנוּאָה כִּי תִבְעַל וְשִׁפְחָה כִּי־תִירֶשׁ גְּבוּרָתָהּ: TM

Por la aborrecida cuando la desposan y la criada cuando desplaza a su señora.

^{LXX} καὶ οἰκέτις ἐὰν ἐκβάλῃ τὴν ἑαυτῆς κυρίαν καὶ μισσητὴ γυνὴ ἐὰν τύχῃ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ
Y una criada si echa a su señora y una mujer aborrecida si encuentra un buen marido.

Este proverbio es el último de los que habla de cuatro situaciones insoportables relacionadas con personas que cambian de estado. El penúltimo caso (el último en LXX) es el de la mujer aborrecida que encuentra un buen marido. El calificativo de “bueno”, propio de LXX, refuerza la idea de la mujer no agraciada, que no gusta, y finalmente se desposa, para sorpresa de todos, con un buen marido. Ya el texto hebreo apunta, según Toy⁹¹⁸, a una sociedad en la que había libertad de elección por parte del marido: la época premonárquica y, sin duda, la época griega.

Pr 31,12:

גַּמְלָתָהּ טוֹב וְלֹא־רָע כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ TM

Ella le proporciona bien y no mal todos los días de su vida.

^{LXX} ἐνεργεῖ γὰρ τῷ ἀνδρὶ ἀγαθὰ πάντα τὸν βίον
Pues obra para su marido toda clase de bienes durante su vida.

De nuevo nos encontramos con una adición del marido en LXX. No era necesaria ya que se sobreentiende por el proverbio anterior.

Pr 31,21:

לֹא־תִירָא לְבֵיתָהּ מִשֶּׁלֶג כִּי כָל־בֵּיתָהּ לְבָשׁ שָׁנִים: TM

No teme por su familia a causa de la nieve, porque toda su familia va vestida de grana.

^{LXX} οὐ φροντίζει τῶν ἐν οἴκῳ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ὅταν πού χρονίζει πάντες γὰρ οἱ παρ’ αὐτῆς ἐνδιδύσκονται
No se preocupa por su casa su marido, cuando se retrasa en alguna parte, porque todos los de su casa [“los que están junto a ella”] están vestidos.

P. Lagarde intenta explicar la aparición del “marido” en escena como una glosa posterior, motivada por una lectura χρονίζει (“se retrasa”) en lugar de χιονίζει (“nieva”)⁹¹⁹.

917. ^{LXX} καὶ οὐχ ἀγναὶ εὐχαὶ ἀπὸ μισθώματος ἐταίρας

918. Toy, *op. cit.*, 533.

919. Lagarde, *Proverbien*, citado en Hamonville, *op. cit.*, 339.

Pero esto no tiene respaldo en ningún manuscrito ni explicaría la permanencia del marido también en el versículo siguiente.

Pr 31,22:

מְרַבֵּהִים עֲשֵׂתָהּ לָהּ שֵׁשׁ וְאַרְגָּמָן לְבוּשָׁהּ: TM
Cobertores se hace, de lino fino y púrpura es su vestido.

^{LXX} δισσοῦς χλαίνας ἐποίησεν τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς ἐκ δὲ βύσσου καὶ πορφύρας ἑαυτῇ ἐνδύματα
Mantos dobles hace para su marido y de lino y de púrpura, vestidos para ella.

El texto griego une la última palabra del v. 21 al v. 22⁹²⁰. Los mantos dobles, en textos clásicos griegos, aparecen como expresión de riqueza del que los lleva. Así lo descubrimos en la *Iliada*⁹²¹, cuando se dice de Néstor que “se abrigó el pecho con la túnica, se puso en sus blancos pies bonitas sandalias y se cubrió con un manto de púrpura, doble, ancho, adornado de lana”. También en la *Odisea*, cuando el mismo Ulises, disfrazado, le relata a Penélope cómo era Odiseo: “El divino Odiseo vestía un manto doble; lo agarraba un broche de oro con agujeros dobles y estaba bordado por la parte delantera⁹²²”. El proverbio griego establece una antítesis entre los mantos dobles que la esposa fabrica para su marido y los de lino y púrpura que se hace para ella.

Pr 31,31:

תִּנּוֹ-לָהּ מִפְּרֵי יָדֶיהָ וַיְהִלְלוּהָ בַּשְּׁעָרִים מַעֲשֵׂיהָ: TM
Dadle del fruto de sus manos y alábenla en las puertas sus obras.

^{LXX} δότε αὐτῇ ἀπὸ καρπῶν χειρῶν αὐτῆς καὶ αἰνεῖσθω ἐν πύλαις ὁ ἀνὴρ αὐτῆς
Dadle de los frutos de sus manos y que sea alabado en las puertas su marido.

En 11,16; 12,4; 19,14; 31,12 y 31,21 el texto griego presenta distintas adiciones sobre el marido (también 30,23 aunque menos explícita). En estos proverbios aparece en escena este personaje recurrente recordándonos su presencia. En el último versículo del libro, en el broche final del poema que concluye el conjunto de Proverbios, es el último en dejarse ver. Gracias a esta “mujer de valía” el marido recibe los honores y las alabanzas de los demás hombres honorables que se sientan con él en las puertas de la ciudad. En el mundo mediterráneo, “honor paid to a man’s family accrues as well to the man himself”⁹²³. La mujer llena de gracia le proporcionaba gloria y honra a su marido, como decía uno de estos proverbios: γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν. Tantas alusiones al marido son como

920. Sobre la confusión entre שָׁנִים (“púrpura”) y שְׁנִים (“dos”, “doble”) véase M. Harl, M. Alexandre, C. Dogniez, *La Bible d’Alexandrie I. La Genèse*, Paris, 1986, 295.

921. Homero, *Il.*, 10, 131-134:
 Ὡς εἰπὼν ἐνδυνε περὶ στήθεσσι χιτῶνα,
 ποσσὶ δ’ ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα,
 ἀμφὶ δ’ ἄρα χλαῖναν περονήσατο φοινικέεσσαν
 διπλὴν ἑκταδίην, οὕλη δ’ ἐπενήνοθε λάχνη.

922. Homero, *Od.*, 19, 225-7:
 χλαῖναν πορφυρέην οὕλην ἔχε διὸς Ὀδυσσεύς,
 διπλὴν ἐν δ’ ἄρα οἱ περόνη χρυσοῖο τέτυκτο
 αὐλοῖσιν διδύμοισι· πάροιθε δὲ δαίδαλον ἦεν·

923. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 42.

una invitación al lector, al discípulo, para que se despose con la mejor de las mujeres, con el mejor de los amores: la Sabiduría. En el último versículo, además, se establecen contactos léxicos con Sab. 8, cuando Salomón habla de su esposa, la Sabiduría. En Sab 8,7: “ella enseña la valentía (ἐκδιδάσκει ἀνδρείαν); “decidí tomarla por compañera de mi vida” (ἐκρίνα τοίνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν) en 8,9; y finalmente en 8,10, un versículo que recuerda bastante al final del libro de Proverbios: ἔξω δι’ αὐτὴν δόξαν ἐν ὄχλοις καὶ τιμὴν παρὰ πρεσβυτέροις ὁ νέος (“gracias a ella obtendré gloria entre la gente y, aunque soy joven, honor entre los ancianos”).

E. Dos tipos de mujeres

En época helenística habría dos prototipos de mujeres⁹²⁴, dentro de las respetablemente casadas, que se manifestaban en los retratos que de ellas hacían escritores y filósofos: la “mujer tradicional”, pendiente de su casa, del cuidado de sus hijos y dependiente de su marido (imagen que propagaron Jenofonte, Filón y Josefo, entre otros) y la “mujer independiente”, acorde a los nuevos tiempos, con más autonomía, incluso económica, con respecto a su marido, que intentaba salir del confinamiento de su casa (imagen que está detrás de cínicos y epicúreos). De ciertos escritores nos han llegado también afirmaciones en las que se refleja el intento de sometimiento de la sociedad masculina hacia un sector femenino que empezaba a desplegar peligrosamente sus alas: Fintias escribe en su tratado “Sobre la castidad” que “servir como generales, funcionarios públicos y hombres de estado es propio de varones” pero “mantener la casa, permanecer ahí y cuidar del marido pertenece a las mujeres”⁹²⁵. También Esquilo, en *Los Siete contra Tebas* pone en boca de Eteocles, dirigiéndose a la mujer (el Coro): “a ti te toca callar y quedarte en casa”⁹²⁶. Las mujeres que vivían en una familia tradicional se encontraban inmersas en una monarquía en miniatura, sujetas a la autoridad del padre o del marido⁹²⁷.

Al primer tipo de mujer podría corresponder la carta de Isias, de 168 a. C., que nos cuenta los apuros económicos de la esposa que quedaba sola a cargo de la casa y los hijos cuando el marido marchaba a la guerra:

Querido hermano: si estás bien, y si las otras cosas marchan bien, esto estaría de acuerdo con las oraciones que continuamente hago a los dioses. Yo, el niño y toda la casa estamos bien de salud y siempre pensamos en ti. Cuando recibí tu carta de Horos, en la que me informas que te han retenido en el Serapeum de Menfis, de inmediato agradecí a los dioses porque me dices que estás bien; pero el hecho de que no vengas a casa, cuando todos los demás que fueron recluidos allá ya llegaron, me contraría, porque después de haber sorteado -nuestro hijo y yo- estos malos tiempos y de habernos forzado a llegar hasta los extremos debido a los precios el trigo, pensaba que al fin, contigo en casa, disfrutaría de algún respiro; sin embargo, ni siquiera has pensado en volver a casa, ni te has preocupado por nuestras condiciones; recuerda cómo me hacía falta todo cuando todavía estabas aquí, sin mencionar este prolongado tiempo y estos días críticos, durante los cuales no nos has enviado nada.

924. Véase R. Martínez Fernández, “José y Asenet”, en A. Díez Macho, A. Piñero Sáenz, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Cristiandad, Madrid 1982, 268.

925. Maureen B. Fant y Mary R. Lefkowitz, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, Baltimore, 1992, n.º. 208, citado en Jackson J. Spielvogel, *op. cit.*, 92.

926. Esquilo, *Th.*, 232.

927. Cf. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 82.

*Es más, debido a que Horos nos dio informes de la forma en que te liberaron de la detención, estoy totalmente enfadada. No obstante, debido a que tu madre también está sorprendida, por favor, regresa a la ciudad, por su propio bien, así como por el mío, si es que ninguna otra cosa te obliga a permanecer allá. Me harás un favor si cuidas de tu salud. Hasta luego*⁹²⁸.

Al segundo tipo, a la mujer más independiente, que disponía de recursos económicos, podría corresponder esta otra carta⁹²⁹, escrita en 220 a. C., en la que Ctesicles, un padre, ya mayor, pide justicia al rey Ptolomeo, porque su hija no le pasa la asignación prometida. En ella vemos que había mujeres que vivían de sus trabajos y gozaban de cierta independencia económica:

*Estoy en malos términos con Dionisio y con mi hija Nike. A pesar de que crié a mi propia hija, y la eduqué y la hice madurar, no se preocupó por satisfacerme ninguna de las necesidades de la vida cuando estaba abatido a causa de mi mala salud física y estaba perdiendo la visión. Cuando busqué en Alejandría que ella me hiciera justicia, me suplicó perdón, y en el décimo octavo año, me hizo un juramento solemne por escrito de que me proporcionaría 20 dracmas cada mes, los cuales ganaría gracias a su propio trabajo físico... Pero ahora, corrompida por Dionisio, que es un actor cómico, no hace nada por mí de lo que se estableció en el juramento escrito, desdeñando por mi debilidad a causa de mi mala salud. Os suplico, por tanto, ¡oh rey! que no permitáis que me perjudiquen ni mi hija ni Dionisio, el actor que la corrompió, sino que ordenéis a Diofanes el estratega que los mande llamar y nos escuche; y si estoy diciendo la verdad, permitid que Diofanes se las arregle con su corruptor como le plazca y obligue a mi hija Nike a que me haga justicia. Si esto se hiciera, ya no me equivocaría más respecto a vosotros, sino que me apartaría. ¡Oh, rey, obtendría justicia!*⁹³⁰.

En época helenística las mujeres podían comprar y vender propiedades, pedir prestado, conceder préstamos. Si bien es verdad que hacía falta la firma del marido, de su padre o de su pariente masculino adulto más próximo, lo que se denominaba el “guardián” (κύριος), en las transacciones comerciales que realizase, esto era, en muchas ocasiones, un mero trámite⁹³¹. Hay textos demóticos que recogen la actividad económica y legal de las mujeres alejandrinas de este período⁹³². En Pr 31,16, en el elogio de la mujer perfecta se dice de ella que “planta una propiedad”:

זִמְנָה שָׂדֶה וְתִקְחֶהוּ מִפְּרֵי כַפֵּיהָ (נִטֵּעַ) [נִטְעָה] כָּרֶםTM

Sopesa un campo y lo adquiere; del fruto de sus manos planta una viña.

LXX θεωρήσασα γεώργιον ἐπρίατο ἀπὸ δὲ καρπῶν χειρῶν αὐτῆς κατεφύτευσεν κτήμα
Observando un campo, lo compra; del fruto de sus manos planta una propiedad.

928. Citado en Jackson J. Spielvogel, *op. cit.*, 93. Cf. Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster John Knox Press, Philadelphia 1986, 88.

929. Véase Peregrine Horden and Richard Smith, *Locus of Care: Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare Since Antiquity* (Studies in the Social History of Medicine Series), Routledge, London 1998, 21. Traducción al inglés de A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs 332 B.C.-A.D. 642*, London, 1996, 58.

930. Citado en Jackson J. Spielvogel, *op. cit.*, 93.

931. Cf. Frank William Walbank, John Boardman, *The Cambridge Ancient History*, Plates to Volume 7 part 1, ed. by R. Ling, Cambridge University Press, 1984, 312; Jackson J. Spielvogel, *op. cit.*, 91-92.

932. Véase Alexandra A. O'Brien, *Egyptian Women in Ptolemaic and Roman Egypt: The Economic and Legal Activities of Women in Demotic Texts*, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The University of Chicago, 2000 en http://www-oi.uchicago.edu/OI/DEPT/RA/OBRIEN_DISSPROP_TEXT.HTML

En TM tenemos “planta una viña” (סָבַךְ) mientras que en la Septuaginta encontramos “propiedad” (κτημα). La palabra hebrea era conocida por LXX ya que en 24,30 se traslada por ἀμπελών (“viña”). También en el mismo marco del poema alfabético dedicado a la γυνή ἀνδρεία, en 31,29, el texto griego añade un estico con respecto a TM: “Muchas hijas han hecho hazañas pero tú las sobrepasas a todas” vs. LXX: “Muchas hijas adquirieron riquezas, muchas han realizado hazañas, pero tú las has superado y excedido a todas”. Ese estico adicional (Πολλαὶ θυγατέρες ἐκτήσαντο πλοῦτον) recoge el dato de las mujeres que han hecho fortuna. El verbo κτάομαι, que se utiliza en Pr 1,5 y 3,31, 17,16, etc., se utiliza en Proverbios con el significado de “adquirir para uno mismo”. En este caso, además, no introduce la Septuaginta ninguna adición con respecto al esposo que pudiera sugerir que las riquezas las adquirieron estas mujeres para sus maridos. Desconocemos la intención del traductor pero el retrato que ofrecen estos proverbios griegos es el de una mujer con propiedades que responde bien al modelo de la mujer helenística.

F. La mujer perfecta: la γυνή ἀνδρεία

Aristóteles se preguntaba sobre la mujer: “¿Cuáles son sus virtudes? ¿Debe ser la mujer prudente, valerosa (ἀνδρεία) y justa?⁹³³”. A lo que respondía que sí, pero en manera o grado diverso que el hombre. Las virtudes se suponen existentes en hombres, mujeres, niños y esclavos, pero en grados distintos, y sólo en la medida necesaria para el cumplimiento de su misión⁹³⁴. Esta desigualdad social Aristóteles la fundamenta en la inferioridad de la naturaleza femenina con respecto a la masculina: “el hombre, salvo excepciones, está llamado a mandar mejor que la mujer, de la misma manera que la persona de más edad y de mejores cualidades está llamada a mandar a la más joven e incompleta”⁹³⁵. Es una desigualdad física, ya que, en su opinión, el varón está dotado, por naturaleza, para el mando: El ser formado por la naturaleza para mandar es el hombre; la mujer y los hijos están destinados, también por naturaleza, a obedecer. La sumisión y el silencio son virtudes propias de la mujer. La diferencia entre el esclavo, la mujer y el niño está en que el primero está privado de libertad; la segunda la tiene, pero subordinada; el niño la posee de una manera imperfecta⁹³⁶. Puesto que la naturaleza hizo al hombre para mandar y a la mujer para obedecer, por eso “la virtud que más le honra es el

933. Aristóteles, *Pol.*, 1259b, 30-31:
[...] πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι
σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικάαν [...]

934. *Id.*, 1260a, 14-17:
[...] ὁμοίως τοῖνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς
ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ’ οὐ
τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ’ ὅσον ἱκανὸν ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ
ἔργον.

935. *Id.*, 1259b, 1-4:
[...] τό τε γὰρ
ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συν-
έστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεω-
τέρου καὶ ἀτελοῦς.

936. *Id.*, 1260a, 12-14:
ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν,
τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν,
ἀλλ’ ἀτελής.

silencio, como decía Sófocles⁹³⁷”, “lo que no le sentaría bien a un hombre”⁹³⁸. Concluía que “aunque la mujer tuviera parte de virtud moral, con todo, la temperancia (σωφροσύνη) de un hombre no es la de una mujer, ni su valor (ἀνδρεία), ni su justicia (δικαιοσύνη), como ya pensaba Sócrates”⁹³⁹. Siglos más tarde Eusebio de Cesarea incidirá en la línea de Aristóteles cuando hable de “una mujer santa y admirable por la virtud de su alma aunque mujer en su cuerpo”⁹⁴⁰. Tenemos comportamientos opuestos entre mujeres que son descritas como “varoniles” por su dominio de sí y su templanza, y hombres que se dejan arrastrar por sus pasiones e instintos y por ello son calificados de “mujeriles”. Así Eusebio de Cesarea habla de una mujer cristiana que tenía un “alma más que varonil”⁹⁴¹. Porfirio nos relata el caso contrario, el del emperador Maximino, que se comporta de manera “mujeril”⁹⁴².

La virtud más citada en los epitafios de las tumbas de mujeres es la *sophrosyne*, la virtud principal para las mujeres griegas⁹⁴³. En 31,26, en el elogio de la mujer perfecta, se dice de ella en la Septuaginta que “guarda el control de su lengua” (τάξιν ἐστείλατο τῇ γλώσσει αὐτῆς). Aunque pudiera tener una explicación de crítica textual (ἡσυχῇ τῇ por τῇ-τησί), como sugiere Toy⁹⁴⁴, la traducción responde perfectamente a la virtud de la continencia, no sólo en el hablar, que la mentalidad helenística esperaba de las mujeres.

Berenice I, la reina helenística, se caracterizaba, en palabras de Plutarco⁹⁴⁵, por su gran poder (μέγιστον δυναμένην) y, sobre todo, su virtud (ἀρετῇ) y sabiduría (φρονήσει).

Musonio Rufo nos ofrece un retrato de la “mujer ideal” tal y como enseñaban los filósofos. Algunas de sus cualidades coinciden con la mujer de Pr 31,10-31; otras responden a la corriente ascética que ya empezaba extenderse por la época:

“Examinemos detalladamente las cualidades que convienen a una mujer para ser buena: resulta evidente que cada una de estas cosas le vienen del estudio de la filosofía. En primer lugar una mujer tiene que ser una buena ama de casa y hábil calculadora de lo que conviene a la casa, pero conviene también que la mujer sea dueña de sí misma; debe ser capaz de conservarse pura respecto a amores ilícitos y a placeres inmoderados; no debe ser esclava del deseo, ni ser pependiciera, ni muy gastadora, ni extravagante en la indumentaria. Éstas son las obras de una mujer virtuosa y a ellas habrá que añadir las siguientes: controlar su temperamento, no dejarse vencer por la tristeza, sobreponerse a toda emoción. Una mujer tal está preparada para alimentar a sus hijos con su pecho, para atender a su marido con sus propias manos y para hacer con diligencia aquello que algunos consideran obra de esclavos.

937. Sófocles, *Ai.*, 291.

938. Aristóteles, *Pol.*, 1260a, 30-31:
“γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴν φέρει”

939. *Id.*, 1260a, 20-23:
[...] ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων
πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός,
οὐδ’ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ὤτετο Σωκράτης.

940. Eusebio de Cesarea, *HE.*, 8, 12, 3:
τις ἱερὰ καὶ θαυμασίαν τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν, τὸ δὲ σῶμα γυνή.

941. *Id.*, 8,14,15.

942. Porfirio, *Mar.*, 33.

943. Cf. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 70.

944. Cf. Toy, *op. cit.*, 550.

945. Demetrio Poliorcetes quedó impresionado por las cualidades de Berenice I, como cuenta Plutarco en las *Vidas Paralelas* (*Pyrrh.*, 4, 6):
[...] τὴν δὲ Βερενίκην ὁρῶν μέγιστον δυναμένην καὶ πρωτεύουσαν ἀρετῇ καὶ φρονήσει τῶν Πτολεμαίου γυναικῶν [...].

¿Realmente no sería una mujer así una gran ayuda para el que se hubiera casado con ella, un adorno para sus familiares y un noble ejemplo para cuantos la conocen? Finalmente la enseñanza de los filósofos exhorta a la mujer a estar contenta con su misión y a trabajar con sus propias manos⁹⁴⁶.

Incluyo aquí un texto recogido en la Antología de Estobeo⁹⁴⁷, atribuido a Perictione, madre de Platón, de la que se decía que era discípula de Pitágoras. Estos tratados falsamente escritos por Perictione proliferaron en época helenística. Éste describe a “la mujer armoniosa” en términos que recuerdan a los recogidos en el Elogio de la mujer de Pr 31 y hasta por los empleados por S. Jerónimo en sus distintas obras:

“Debemos juzgar que la mujer armoniosa es la que está bien dotada de sabiduría y de control de sí misma (φρονήσιός τε καὶ σωφροσύνης). Por supuesto, debe ser muy conveniente para su alma, que ésta tienda a la virtud para que ella pueda ser justa y valiente (δικαίη καὶ ἀνδρηίη) [lit. varonil], sin dejar de ser prudente (φρονέουσα) y autosuficiente (αὐταρκείη), despreciando toda buena opinión. Pues por estas cualidades, los actos justos

946. Musonio Rufo, *Rel.*, 3.

947. Estobeo, *Ant.*, 4, 28, 19: Περικτιόνης Πυθαγορείας ἐκ τοῦ Περὶ γυναικὸς ἀρμονίας.

Τὴν ἀρμονίην γυναῖκα νῶσασθαι δεῖ φρονήσιός τε καὶ σωφροσύνης πλεῖν· κάρτα γὰρ ψυχὴν πεπνῦσθαι δεῖ ἐς ἀρετὴν, ὥστ' ἔσται καὶ δικαίη καὶ ἀνδρηίη καὶ φρονέουσα καὶ αὐταρκείη καλλυνομένη καὶ κενὴν δόξαν μισέουσα. ἐκ τούτων γὰρ ἔργματα καλὰ γίνεται γυναικὶ ἐς αὐτὴν τε καὶ ἄνδρα καὶ τέκεα καὶ οἶκον· πολλάκις δὲ καὶ πόλει, εἴ γε πόλις ἢ ἔθνεα ἢ τοιήδε κρατύνοι, ὥς ἐπὶ βασιλῆος ὁρέομεν. κρατέουσα ὦν ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ, ὁσίη καὶ ἀρμονίη γίνεται· ὥστε οὐδὲ ἔρωτες αὐτὴν ἄνομοι διωξουσιν, ἀλλ' ἐς ἄνδρα τε καὶ τέκεα καὶ τὸν οἶκον ξύμπαντα φιλήν ἔξει. ὁκόσαι γὰρ ἐράστριαι τελέθουσιν ἀλλοτρίων λεχέων, αὗται δὲ πολέμιοι γίνονται πάντων τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐλευθέρων τε καὶ οἰκετέων· καὶ συντιθεῖ ψύθεα καὶ δόλους ἄνδρῳ καὶ ψεύδεα κατὰ πάντων μυθίζεταί πρὸς τούτον, ἵνα μούνη δοκέῃ διαφέρειν εὐνοίᾳ καὶ τῆς οἰκῆς κρατέῃ ἀργίῃ φιλέουσα. ἐκ τούτων γὰρ φθορὴ γίνεται συμπαντων ὁκόσα αὐτῇ τε καὶ τῷ ἄνδρῳ ξυνά ἐστι. [...] σκῆνος δὲ ἄγειν χρὴ πρὸς μέτρα φύσιος τροφῆς τε πέρι καὶ ἱματίων καὶ λουτρῶν καὶ ἀλειψίων καὶ τριχῶν θέσις καὶ τῶν ὁκόσα ἐς κόσμον ἐστὶ [χρυσοῦ καὶ λίθων]. ὁκόσαι γὰρ πολυτελέα πάντα ἐσθίουσι καὶ πίνουσι καὶ ἀμπεχονται καὶ φορέουσι τὰ φορέουσι γυναῖκες, ἐς ἀμαρτίην ἑτοιμαὶ κακίης συμπασης ἐς τε λέχεα καὶ ἐς τὰ ἄλλα ἀδικοπρηγέες. λιμὸν ὦν καὶ δίψαν ἐξακέεσθαι δεῖ μόνον, κῆν ἐκ τῶν εὐτελέων ἔη, καὶ ῥίγος, κῆν νάκος κῆν σισύρη. βρωτῆρας δὲ εἶναι τῶν τηλόθεν ἢ τῶν πολλοῦ πωλεομένων ἢ τῶν ἐνδοξῶν κακίη οὐχὶ μικρὴ πέφταται· ἡμφιάσθαι <δ> εἴματα ἀπεικότα λίην καὶ ποικίλα ἀπὸ θαλασσίας βάσιος τοῦ κόχλου ἢ ἄλλης χρόης πολυτελέος μωρίη πολλή. [...] ὥστ' οὔτε χρυσὸν ἀμφιθῆσεται ἢ λίθον Ἰνδικὸν ἢ χώρης ἐόντα ἄλλης, οὐδὲ πλέξεταί πολυτεχνίῳ τρίχας, οὐδ' ἀλείψεται Ἀραβίης ὁσμῆς ἐμπνεοντα, οὐδὲ χρίσεται πρόσωπον λευκαίνουσα ἢ ἐρυθραίνουσα τοῦτο ἢ μελαίνουσα ὀφρύας τε καὶ ὀφθαλμούς καὶ τὴν πολλὴν τρίχα βαφαῖσι τεχνωμένη, οὐδὲ λούσεται θαμινά. ἢ γὰρ ταῦτα ζητέουσα θηητήρα ζητεῖ ἀκрасίης γυναικῆς. κάλλος γὰρ τὸ ἐκ φρονήσιος, οὐκὶ δὲ τὸ ἐκ τούτων, ἀνδάνει ταῖς γινομέναισιν εὖ. ἀναγκαῖα δὲ μὴ ἡγεέσθω εὐγενείην καὶ πλοῦτον καὶ μεγάλης πόλιος πάντως γενέσθαι καὶ δόξαν καὶ φιλήν ἐνδοξῶν καὶ βασιλῆων ἀνδρῶν· ἦν μὲν γὰρ ἔη, οὐ λυπέει· ἦν δὲ μὴ ἔη, ἐπιζητέειν οὐ ποιεῖ· τούτων γὰρ δίχα φρονίμη γυνὴ ζῆν οὐ κωλύεται. κῆν ἔη δὲ φαῦλα τὰ περ λελάχαται, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαζόμενα μὴ κοτε διζέσθω ψυχῇ, ἀλλὰ καὶ ἀπ' ὧν αὐτῶν βαδιζέτω· βλάπτει γὰρ μάλλον ἐς ἀτυχίην ἔλκοντα ἢ ὠφελείη. τούτοις γὰρ ἐπιβουλή τε καὶ φθονος καὶ βασκανίη προσκείται, ὥστε ἐν ἀταραξίᾳ οὐκ ἂν γένοιτο ἢ τοιήδε. θεοὺς δὲ σέβειν δεῖ ἐς εὐελπιστίην εὐδαιμονίης, νόμοισι τε καὶ θεσμοῖσι πειθομένην πατρίοισι. [...] φέρειν δὲ χρὴ τῷ ἄνδρῳ πάντα, κῆν ἀτυχῇ, κῆν ἀμάρτη κατ' ἄγνοιαν ἢ νοῦσον ἢ μέθην, ἢ ἄλλῃσι γυναιξὶ συγγένηται· ἀνδράσι μὲν γὰρ ἐπιχωρέεται ἀμαρτίη αὕτη· γυναιξὶ δὲ οὐκοτε. [...] ὅρῃν δὲ αὐτὴν ὥδε δοκέω, εἰ πλεῖος τελέθει φρονήσιός τε καὶ σωφροσύνης. οὐ γὰρ μόνον ὠφελήσει τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ καὶ παῖδας καὶ συγγενέας καὶ δούλως καὶ τὴν οἰκίαν ξύμπασαν, ἐν ἣ καὶ κτήματα καὶ φίλοι πολιῇται τε καὶ ξένοι εἰσὶ· καὶ ἀπεριεργίῃ τὸ σκῆνος διάξει τουτέων, λεσχαίνουσα τε καὶ ἀκούουσα καλὰ, καὶ ἀκολουθεούσα τε αὐτεῷ καθ' ὁμοδοξίην τῆς ξυνῆς βιοτῆς, καὶ οἷς ἐκεῖνος αὖξει συγγενέσι τε καὶ φίλοις ξυνομαρτέουσα, [...] ἦν μὴ ἀναρμονίος ἐς τὸ πᾶν ἔη.

honran a una mujer por sí misma tanto como a su marido, hijos y hogar (ἐκ τούτων γὰρ ἔργματα καλὰ γίνεται γυναικὶ ἐς αὐτὴν τε καὶ ἄνδρα καὶ τέκεα καὶ οἶκον) y, si acaso, incluso a una ciudad si se diera el caso de que una tal mujer hubiera de gobernar ciudades o pueblos, como vemos en el caso de las monarquías legítimas. Con toda seguridad, controlando su deseo y pasiones (κρατέουσα ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ), una mujer se hace devota y armoniosa (ὁσίη καὶ ἁρμονίη γίνεται), con el resultado de que no se convertirá nunca en presa de impíos episodios amorosos (ἔρωτες ἄνομοι). Por el contrario, estará llena de amor por su marido e hijos y por el conjunto de su hogar. Pues todas esas mujeres que se entregan a las relaciones extramaritales [lit. camas ajenas (ἄλλοτρίων λεχέων)] se convierten en enemigas de todos los libertos y domésticos de la casa. Tales mujeres urden falsedades y engaños (συντιθεῖ ψύθεα καὶ δόλους) para sus maridos y cuentan mentiras a todo el mundo, de tal modo que parecen sobresalir en maestría y buena voluntad en relación con su familia y, sin embargo, sólo revelan su pereza (ἀργίην φιλέουσα). Pues de todas estas actividades se deriva la ruina que aflige tanto a la mujer como a su esposo. [...] Con relación a su sustento y a los naturales requerimientos del cuerpo, debe proveerse con una adecuada proporción de vestidos, útiles de baño, cremas, objetos para el peinado y todos estos artículos de oro y piedras preciosas que se usan para adorno. Pues las mujeres que comen toda suerte de platos extravagantes y se visten suntuosamente, llevando esas cosas a las que tanto se dan las mujeres (ὁκόσαι γὰρ πολυτελέα πάντα ἐσθίουσι καὶ πίνουσι καὶ ἀμπέχονται καὶ φορέουσι τὰ φορέουσι γυναῖκες), se engalanan para seducir en forma que acaba siendo un vicio (ἐς ἁμαρτίην), y no precisamente de los de la cama sino de otros hechos ilícitos. Así pues, una mujer debe limitarse a satisfacer su hambre y su sed, y si es de clase pobre, su frío si posee una capa de piel de cabra. Ser consumidora de mercancías procedentes de lejanas tierras o de efectos que cuestan mucho dinero o se tienen en muy alta estima es, de todo punto, un vicio no pequeño. Y llevar vestidos que están a la última moda, excesivamente ornados, teñidos con púrpura u otros colores es una estúpida propensión a la extravagancia. [...] Pero las mujeres no deberán por ello cubrirse de oro o de piedras (ὥστ' οὔτε χρυσὸν ἀμφιθήσεται ἢ λίθον) de la India ni de ninguna otra parte, ni sujetarse el cabello con objetos preciosos; tampoco debe ungirse con perfumes de Arabia ni ponerse maquillajes en la cara ni coloretes en las mejillas ni oscurecer sus ojos y pestañas (οὐδὲ χρίσεται πρόσωπον λευκαίνουσα ἢ ἐρυθραίνουσα τοῦτο ἢ μελαίνουσα ὀφρύας τε καὶ ὀφθαλμούς) o teñirse los cabellos canosos (καὶ τὴν πολιὴν τρίχα βαφαῖσι τεχνεωμένη), ni debe bañarse en demasía. Pues al persistir en estos usos, una mujer lo que busca es dar un espectáculo de incontinencia femenina (ἄκρασίης γυναικείης). La belleza que proviene de la sabiduría (κάλλος τὸ ἐκ φρονήσιος) y no de estas cosas proporciona placer a toda mujer bien nacida. Dejen las mujeres de pensar que es necesario descender de una noble y rica cuna, proceder de una gran ciudad y poseer la estima y el amor de hombres ilustres o de la realeza, pues si una mujer es como debe ser, no tiene por qué quejarse al respecto, o en todo caso, no debe suspirar por ello. Una mujer sabia (φρονίμη γυνή) puede vivir perfectamente sin tales beneficios. Incluso si sus bienes son grandes y maravillosos, no debe dejarse que el espíritu se afane por ellos, sino, al contrario, que se aleje de ellos, pues hacen más daño que beneficio cuando alguien arrastra a una mujer a la desgracia. La mentira, la malicia y el despecho van asociados a ellos por lo que la mujer que los posee en demasía nunca gozará de serenidad. La mujer debe reverenciar a los dioses si desea ser feliz, obedeciendo también a las instituciones y leyes ancestrales. [...] La mujer debe soportar todo lo que su marido soporte (φέρειν δὲ χρή τῷ ἀνδρὸς πάντα), sea él desgraciado o peque en la ignorancia, esté enfermo o borracho o duerma con otra mujer. Pues este último pecado es peculiar en los hombres pero nunca en las mujeres (γυναίξι δὲ οὐκοτε). [...] Una mujer, pues, será armoniosa cuando esté llena de sagacidad y de templanza, y así podrá ayudar no sólo a su esposo sino también a sus hijos, parientes, esclavos y al conjunto de su hogar en el cual reside la totalidad de sus bienes y de

sus más queridos familiares y amigos. Llevará su hogar con sencillez (ἀπεριεργίη), pronunciando y oyendo agradables palabras y manteniendo su forma normal de vivir, haciéndola compatible con todos aquellos parientes y amigos que su marido distingue. [...] De otro modo, la mujer estaría desentonando en el conjunto de su universo”⁹⁴⁸.

Se pueden identificar varias coincidencias con la mujer ideal que retrata ProvLXX, especialmente con la γυνὴ ἀνδρεία de Pr 31,10-31:

La asociación de calificativos “justa y valerosa” (δικαίη καὶ ἀνδρήϊη) para definir a la mujer armónica o ideal. Dos de los temas preferidos del traductor griego de Proverbios: la insistencia en la justicia y el calificativo de la mujer ideal como ἀνδρεία (Pr 12,4 y 31,10).

Se pone el acento en la sabiduría como principal adorno y virtud femenina (φρονήσιός, φρονέουσα). La mujer ideal, la que no cae en estas tentaciones, es la mujer sabia (φρονίμη γυνή). Esta mujer armoniosa es la plena de sabiduría y templanza (φρονήσιός τε καὶ σωφροσύνης). La auténtica belleza le viene a la mujer de la sabiduría (κάλλος τὸ ἐκ φρονήσιος). En Pr 31,30, distinta lectura del texto griego con respecto a TM: “la mujer inteligente es bendecida” (γυνὴ συνετὴ εὐλογεῖται).

La actuación de la mujer le proporciona honra no sólo a sí misma, sino también y muy especialmente a su marido, y alcanza a sus hijos y toda su casa (ἔργματα καλὰ γίνεται γυναικὶ ἐς αὐτὴν τε καὶ ἄνδρα καὶ τέκεα καὶ οἶκον) como vemos en el poema de Pr 31,10-31, con la insistencia de la traducción griega en el marido. Especialmente 31,23, donde la traducción griega amplifica el proverbio hebreo: “Su esposo llega a ser objeto de las miradas en las puertas, cuando se sienta en consejo con los ancianos habitantes del país”. Los tres beneficiarios del comportamiento virtuoso de la mujer en el pensamiento griego tradicional son el marido, los hijos y la casa.

El texto atribuido a Perictione se distancia de la cultura hebrea cuando habla de la autosuficiencia que debe procurar la mujer (αὐταρκείη).

Indirectamente se alaba a la mujer laboriosa advirtiéndole contra la perezosa (ἀργίην φιλέουσα). El elogio de la γυνὴ ἀνδρεία tanto en TM como en las traducciones griega y latina ansalza a una mujer que es activa, diligente y emprendedora. En 31,27 se dice que “no come el pan perezoso”. Y en 11,16 se establece un paralelismo entre la mujer llena de gracia vs. la injusta (γυνὴ εὐχάριστος/γυνὴ μισοῦσα δίκαια) y los perezosos vs. los valerosos (ὀκνηροί/ἀνδρεῖοι).

Se advierte de los peligros de la mujer mentirosa y falaz, experta en la seducción con las palabras (συντιθεῖ ψύθεα καὶ δόλους). También en ProvLXX se avisa de la persuasión y dulzura de los labios de la mujer prostituta (la extranjera en TM) que al principio son dulces como la miel (μέλι ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς πόρνης). Por el contrario, la γυνὴ ἀνδρεία “guarda el control de su lengua” (τάξις ἐστεῖλατο τῇ γλώσσῃ αὐτῆς) -ausente de TM-.

948. Citado en Sarah B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1987, 155-157.

Se habla de los excesos en la comida y en la bebida y de las demás cosas “que gustan a las mujeres” como de *hamartía* (ὁκόσαι γὰρ πολυτελέα πάντα ἐσθίουσι καὶ πίνουσι καὶ ἀμπέχονται καὶ φορέουσι τὰ φορέουσι γυναῖκες, ἐς ἁμαρτίην ἑτοιμαί).

En cuanto a las joyas, el oro y las piedras preciosas, dice que las mujeres no deben usarlos (ὥστ’ οὔτε χρυσὸν ἀμφιθήσεται ἢ λίθον). También aconseja no usar perfume (οὐδ’ ἀλείφεται Ἀραβίης ὀσμῆς ἐμπνέοντα), maquillaje, colorete o pintura para los ojos (οὐδὲ χρίσεται πρόσωπον λευκαίνουσα ἢ ἐρυθραίνουσα τοῦτο ἢ μελαίνουσα ὀφρύας τε καὶ ὀφθαλμούς), ni tinte para el cabello canoso (καὶ τὴν πολιὴν τρίχα βαφαῖσι τεχνωμένη). Un maquillaje excesivo, el uso de ropas finas y baños frecuentes lo veían como un preludio de la seducción⁹⁴⁹. Un pensamiento compartido con san Jerónimo, Tertuliano y otros Padres de la Iglesia. Cuando practican estos usos, las mujeres caen en la falta de dominio de sí mismas (ἀκρασίας γυναικείας). Por eso se recomiendan la discreción y la sencillez (ἀπεριεργίη) como virtudes.

Los neopitagóricos, que se regían por estrictas normas de comportamiento, recomendaban a las mujeres un comportamiento adecuado basado en la abstinencia, la moderación, el control de las pasiones y la tolerancia con los vicios del marido: “La mujer debe soportar todo lo que su marido soporte (φέρειν δὲ χρὴ τῷ ἀνδρὸς πάντα), sea él desgraciado o peque en la ignorancia, esté enfermo o borracho o duerma con otra mujer. Pues este último pecado es peculiar en los hombres pero nunca en las mujeres (γυναῖξί δὲ οὐκοτε)”. Estaban preocupados, especialmente, con la tentación del adulterio. De ahí que “la mujer debe controlar su deseo y pasiones” (κρατέουσα ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ) para ser devota y armoniosa (ὁσίη καὶ ἁρμονίη γίνεται) y no caer en aventuras amorosas prohibidas (ἔρωτες ἄνομοι). La expresión “camas ajenas” (ἄλλοτρίων λεχέων) recuerda a la “mujer extraña” de Proverbios.

G. La mujer en ProvLXX

Algunos autores opinan que en la versión griega de Proverbios se acentúan los rasgos misóginos de la literatura sapiencial perceptibles ya en el texto hebreo⁹⁵⁰. La misoginia perceptible en el Judaísmo helenístico, y la del Helenismo en general, no era un fenómeno uniforme: “Misogyny is a well-known element in Hellenistic culture, and its existence in Jewish Hellenistic as well as Jewish wisdom writers, such as Philo and Ben Sira, is well documented. Nonetheless, misogyny is not a uniform phenomenon”⁹⁵¹. Esta misoginia que se daba en algunos ambientes no era un fenómeno aislado: se inscribía en un contexto histórico de irrupción del pensamiento apocalíptico que se manifestaba en un dualismo escatológico que asociaba sexualidad (o sea, mujer), procreación y muerte⁹⁵². A esto se unía el ideal estoico-helenístico del control de las pasiones. Este pensamiento misógino se manifestaba abiertamente en círculos esenios y gnósticos. Varios libros y autores se sitúan en esta línea: la

949. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt...*, 67-68.

950. Natalio Fernández Marcos, “Exégesis e ideología en el Judaísmo del s. I. Héroes, heroínas y mujeres”, *Sefarad* 53, 2 (1993), 276; cf. Marc Philonenko, “Essénisme et misogynie”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París, abril-junio 1982, 339-353.

951. Ishay Rosen-Zvi, “Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and “The Birth of Sexuality””, *Jewish Quarterly Review*, Volume 96, nº 1, (Winter 2006), 66.

952. N. Fernández Marcos, “Exégesis e ideología...”, 285.

Vida Griega de Adán y Eva, el *Testamento de Rubén*, el *Testamento de José*, el *Testamento de Job*, Filón, 4 Macabeos, 4Q184, Pablo, Pseudo Focylides y otros escritores judeohelenísticos⁹⁵³. Cabe destacar, especialmente, la figura de la seductora, que es una concepción helenística común del género femenino⁹⁵⁴. En la *Vida Griega de Adán y Eva* el pecado se atribuye sólo a Eva, la mujer seductora engañada por la serpiente-Satán. En el misógino *Testamento de Rubén* aparece la mujer perversa, que es la que seduce a los Vigilantes. En el *Testamento de José*, la egipcia que tienta al santo patriarca se presenta como una mujer fatal. En el *Testamento de Job* aparecerán Eva y Sitis como responsables de los males que aquejan a sus maridos, Adán y Job, y hasta como instrumentos de Satán⁹⁵⁵. En la novela de *José y Aseneth* esta última se comporta de manera contraria a la mujer perfecta según las categorías griegas de la época. Se caracteriza por su comportamiento ἄφρων, en contraste con el de José, que se califica de σώφρων (prudente, discreto y temperante en relación a los deseos sexuales)⁹⁵⁶. En 4Q184⁹⁵⁷ se aúnan los rasgos de la prostituta y de Doña Locura de Proverbios en una antítesis del esenio perfecto, un ser mitológico “cuyas puertas son puertas de muerte y desde la entrada de la casa ella conduce hacia el *Sheol*. Nadie que entra volverá y todo el que la posea descenderá al abismo”. Hay un paralelismo con la prostituta de Pr 2,18-19: “Porque arrastra a la muerte su casa y hacia el Hades, con los Gigantes, sus sendas. Todos los que caminan hacia ella no volverán, ni alcanzarán los senderos rectos, porque no serán alcanzados por años de vida”.

Filón dirá que dentro de cada uno hay dos mujeres enemigas: una dócil y dulce (el placer); otra, molesta y detestable (la virtud)⁹⁵⁸. De la primera hace una descripción⁹⁵⁹ que recuerda mucho a la extranjera de los caps. 5-7 de Proverbios. La califica de “cortesana y prostituta”: (πόρνησπόρνος καὶ χαμαιτύπης), que “seduce las almas de los jóvenes” (τὰς τῶν νέων ἀγκιστρεύεται ψυχάς). Guiña los ojos para cautivarlos (σαλεύουσα τὸ ὀφθαλμῷ) mirando con osadía y desvergüenza (θράσος μετ’ ἀναισχυντίας ἐμβλέπουσα). De la segunda, a la que caracteriza de “libre y ciudadana” (ἐλευθέρας καὶ ἀστῆσάστη⁹⁶⁰), dice que una de las virtudes que la acompañan es la valentía (ἀνδρεία)⁹⁶¹.

La ἀνδρεία era una virtud muy importante en la filosofía griega. Las cuatro virtudes principales eran φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, y δικαιοσύνη⁹⁶². Las encontramos en 4 M 2,23⁹⁶³ y 15,10⁹⁶⁴. Filón⁹⁶⁵ habla de estas virtudes particulares, que son cuatro, las cuales proceden de la virtud genérica que es la bondad. El filósofo alejandrino dice de la *andreía* que “reside en el pecho, en el corazón”⁹⁶⁶. La prudencia y la fortaleza son las virtudes más excelsas,

953. I. Rosen-Zvi, *op. cit.*, 93.

954. Robert A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Sheffield, 2001, 58.

955. N. Fernández Marcos, “Exégesis e ideología...”, 284. Cf. *TestJob*, 26-27 y 40.

956. Sabrina Inowlocki, “Wisdom and Apocalypticism in *Aseneth*”, en *Society of Biblical Literature On-Line Papers*, 2004.

957. Véase Melissa Aubin, “She is the beginning of all the ways of perversity: Femininity and Metaphor in 4Q184”, *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, Vol 2, nº 2 (2001), Florida State University, Tallahassee; Jones, “Wisdom’s pedagogy...”.

958. Filón, *Sac.*, 1, 20.

959. *Id.*, 1, 21-24.

960. *Id.*, 1, 26.

961. *Id.*, 1, 27.

962. Harm W. Hollander, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Brill, Leiden 1981, 72.

963. [...] βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν.

964. δίκαιοι τε γὰρ ἦσαν καὶ σώφρονες καὶ ἀνδρεῖοι [...]

965. Filón, *Leg.*, 1, 63: εἰσὶ δὲ τὸν ἀριθμὸν τέτταρες, φρόνησις σωφροσύνη ἀνδρεία δικαιοσύνη; también en *Pos.*, 128, 4: γενικαὶ μὲν γὰρ εἰσιν ἀρεταὶ τέσσαρες, φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη y *Det.*, 1,75; en *Leg.*, 1, 65 explica la función de cada una.

966. Filón, *Leg.*, 1, 68: περὶ τε γὰρ τὰ στήθη, ὅπου καὶ ἡ καρδία, διατρίβει.

las que pueden hacer frente a los vicios enemigos: a la insensatez y la cobardía⁹⁶⁷. Pero la ἀνδρεία no era una virtud propia del género femenino. Ya hemos visto la opinión de Aristóteles a este respecto. Filón establece una diferencia radical entre los ámbitos propios de la mujer y del hombre: “a la primeras les corresponde la vida doméstica y al segundo la vida política⁹⁶⁸”. Y habla de las normas de comportamiento derivadas de la naturaleza, concluyendo que el hombre debe vestir y comportarse de acuerdo a su ἀνδρεία, justificando la relación ἀνδρεία-ἀνὴρ no sólo filológicamente, sino metafísicamente. Hablando de las hijas de Leo que se dieron a sí misma como ofrenda a los ciudadanos de su país, los Leontidas se preguntan, “cuando aquellas mujeres tuvieron tal valor (τοιαύτην ἀνδρείαν), si era justo que mostraran menor valor como hombres”⁹⁶⁹. El subtítulo del *Testamento de Judá*, que recoge la mayoría de los manuscritos⁹⁷⁰ es precisamente περὶ ἀνδρείας. Judá se presenta no sólo como modelo de obediencia filial, justicia, fortaleza física y valentía; se presenta, además, como prototipo de masculinidad. Como decía Aristóteles, la ἀνδρεία es una virtud propia del varón.

Por eso la “mujer perfecta” de Pr 31,10-31, en su versión griega, es la que trasciende su condición femenina para hacerse “varonil” (ἀνδρεία). En el *Evangelio de Tomás* se encuentra este logion que recoge el mismo pensamiento: “Simón Pedro les dijo: que María nos deje porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús respondió: Yo mismo la guiaré para convertirla en varón, de forma que también ella pueda llegar a ser un espíritu viviente que se parezca a vosotros varones. Porque toda mujer que se convierta en varón entrará en el Reino de los Cielos”⁹⁷¹. La “mujer de valía” (לִּי־תִשָּׁה) es traducida en la Septuaginta por la γυνή ἀνδρεία. En Sir 28,15 se encuentra también idéntica expresión (γυναῖκας ἀνδρείας) traducida por Vulg. como *mulieres viritas*. Aparece traducida al griego de la misma manera en Pr 12,4. En Rut 3,11, sin embargo, לִּי־תִשָּׁה se traslada por γυνή δυνάμεως εἰ σύ en LXX y por *mulierem te esse virtutis* en Vulg.. Quizás γυνή δυνάμεως sea la traducción que mejor recoge el sentido del hebreo. En otros pasajes, este adjetivo, aplicado a hombres, se vierte de manera bien distinta: en Dn 3,20 los גִּבְרִי־חֵיל son los ἄνδρας ἰσχυροτάτους (“los hombres más fuertes”); en Is 5,22 los לִי־חֵיל son los οἱ δυνάσται (“los mejores”). En un mundo, el helenístico, donde la mujer empieza a sufrir el rechazo de su condición femenina, entre distintos sectores conservadores de la sociedad que la relacionan con la seducción y el pecado, la ἀνδρεία era la virtud de la mujer que controlaba sus pasiones, la que no hacía pecar al hombre. La antítesis de la prostituta y de la seductora. Era la virtud que, más adelante, con el paso del tiempo, se vinculará con la ascesis que redime a la mujer de su condición natural.

Esta corriente misógina que se vivía en algunos círculos helenísticos y judíos se fue acentuando hasta explotar en el Cristianismo de los Padres cuyo ejemplo más cercano tenemos en Jerónimo. Pero este discurso centrado en la sexualidad, que sospecha de la mujer como instrumento del diablo y la califica de “seductora”, no puede considerarse una

967. *Id.*, 1, 86: ἡ μὲν φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία δύνανται κύκλον καὶ τεῖχος βαλέσθαι κατὰ τῶν ἐναντίων κακιῶν, ἀφροσύνης τε καὶ δειλίας.

968. Filón, *Vir.*, 1, 19: τῷ μὲν γὰρ ὁ κατοικίδιος, τῷ δ' ὁ πολιτικὸς προσκεκλήρωται.

969. Demosth. *Epit.*, 29, 3:
ὅτε δὴ γυναῖκες ἐκείναι
τοιαύτην ἔσχον ἀνδρείαν, οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς ὑπελάμβανον
χείροσιν ἀνδράσιν οὓσιν ἐκείνων φανῆναι.

970. Véase Esther Marie Menn, *Judab and Tamar (Genesis 48) in Ancient Jewish Exegesis*, Brill, Leiden 1997, 134 n. 68.

971. *Evangelio de Tomás*, 114.

innovación del Cristianismo: “The “birth of sexuality”, if it did indeed occur in Late Antiquity, did not wait for Christianity for its emergence”⁹⁷². Fue algo progresivo.

Resumiendo: es difícil y arriesgado emitir un juicio taxativo sobre la visión que el traductor(es) griego de Proverbios tenía de la mujer. No se encuentran rasgos llamativamente misóginos ni tampoco los contrarios. Algunos detalles pueden llevar a establecer una relación entre la exaltación de la figura femenina que se da en la novela griega y una acentuación mayor sobre los sentimientos femeninos en la Septuaginta. Podrían encontrarse también puntos de contacto entre la creciente importancia de la mujer en el mundo de la cultura en época helenística y la realce de la enseñanza materna dentro de la estructura familiar en ProvLXX (Pr 4,4). Tenemos también dos proverbios (12,4 y 18,22) que restringen, de alguna manera, las causas para divorciarse de la esposa al adulterio y al mal comportamiento. Quizás lo más destacado sea la caracterización de la Sabiduría con rasgos de una reina consorte que interviene en asuntos de política y estado: se sienta junto a los príncipes como consejera (1,21 y 8,3). Pero también se encuentran algunos pasajes de signo contrario. En Pr 27,15 la Septuaginta habla de la mujer mal hablada, a la que se compara con goteras en día de invierno, que echa al marido de su propia casa (ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου) mientras que TM se limita a comparar la gotera continua en día lluvioso con la mujer peleona. En Pr 5,3 tenemos un proverbio, ya analizado previamente, que, en un estico adicional con respecto al hebreo, introduce un concepto, el de la prostituta (γυναικὸς πόρνης), ausente de TM (הז) y de Áquila, Símaco y Teodoción, que hablan de la “mujer extranjera”. En 7,5 LXX añade a la “mujer ajena” (γυναικὸς ἄλλοτρίας) el calificativo de “perversa” (πονηρᾶς). En 30,20, mientras que TM y Vulg. se valen del eufemismo de la comida, LXX es más explícito⁹⁷³ con el proceder de la mujer adúltera: “cuando lo ha hecho, se lava y dice: “nada impropio he hecho””⁹⁷⁴. Es la imagen de la mujer como seductora, como instrumento del mal. El calificativo ἀνδρεία para traducir a la “mujer de valía” (לִּיָּהֲנָא) es una de las primeras expresiones del movimiento ascético que explotará en los primeros siglos del Cristianismo (Véase el apartado “La corriente ascética”).

Digna de destacar es la variación significativa que ejerce la Septuaginta, con respecto al texto hebreo, en tres versículos contiguos del cap. 19: 13, 14 y 15. En el 14 trata el tema del matrimonio como don de Dios; en el anterior y el siguiente, dos figuras que acechaban a la vivencia correcta de la sexualidad: la prostituta y el andrógino. Muy cerca, en 18,22, el traductor griego había introducido una adición que restringía el divorcio al caso de adulterio. Ahora recuerda que el matrimonio no es sólo un acuerdo entre partes, ni siquiera entre los esposos y que ni la prostituta ni el andrógino van por buen camino.

972. I. Rosen-Zvi, *op. cit.*, 94.

973. Me inclino por el masculino como género gramatical de TM, LXX y Vulg. ya que supongo siempre detrás la idea de “texto”.

974. ἢ, ὅταν πράξη, ἀπονιψαμένη οὐδέν φησιν πεπραχέναι ἄτοπον.

3.3 La Vulgata

3.3.1 El mundo romano

El vocabulario latino que encontramos en la Vulgata es muy rico en campos donde los romanos desarrollaron especialmente su genio, ya que Jerónimo fue fiel heredero y transmisor de la cultura de su tiempo, de sus valores y costumbres.

A. Las tradiciones romanas

El refinamiento de las costumbres

“El origen del lujo extranjero lo trajo el ejército de Asia a Roma. Llevaron consigo camas de bronce, ropa preciosa para cubrir la cama, cortinas y otros artículos de hilo y mobiliario de lujo. Entonces aparecieron en los banquetes concertistas femeninas de laúd y de arpa y otros placeres de entretenimiento se añadieron a los festines; éstos empezaron a prepararse con mayor esmero y gasto. Entonces el cocinero, que era para nuestros antepasados el menos apreciado y útil de sus esclavos, empezó a ser muy costoso, y lo que era un oficio barato pasó a ser un arte. Aquellas cosas que se veían como notables, eran el germen del lujo futuro”⁹⁷⁵.

Pr 7,16

מְרַבְּדִים רַבְּדִּי עֲרֹשִׁי חֲטָבוֹת אֶטּוֹן מִצְרַיִם:™

He preparado mi cama con colchas, he tendido lino de Egipto.

^{LXX} κειρίαις τέτακα τὴν κλίνην μου ἀμφιτάποις δὲ ἔστρωκα τοῖς ἀπ’ Αἰγύπτου

He tendido unas telas sobre mi lecho, he extendido colchas dobles de Egipto.

^{Vulg.} intexui funibus lectum meum stravi tapetibus pictis ex Aegypto

He encordado mi lecho, lo he cubierto con colchas bordadas de Egipto.

En este versículo llama la atención la traducción de Vulg. del verbo hebreo רבד (“preparar”) por “encordar” o “entretejer cuerdas”. En Palestina, en la época bíblica, las casas de la mayor parte de la población, que consistían en una sola estancia, tenían un mobiliario

975. Livio, *Ab urb. cond.*, XXXIX, 6, 7-9: *Luxuriae enim peregrinae origo ab exercitu Asiatico innecta in urbem est. Ii primum lectos aeratos, uestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia, et quae tum magnificae suppellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam aduexerunt. Tunc psalteriae sambucistriae quae et conuiuialia alia ludorum oblectamenta addita epulis; epulae quoque ipsae et cura et sumptu maiore apparari coepit. Tum coquus, uilissimum antiquis mancipium et aestimatione et usu, in pretio esse, et quod ministerium fuerat, ars haberi coepit. Uix tamen illa quae tum conspiciebantur semina erant futurae luxuriae.*

sencillo. Amós critica la riqueza de los que duermen en camas de marfil (Am 6,4). Comúnmente se usaba para dormir una estera tendida en el suelo y una almohada. Se cubrían con cobertores o con el propio manto que durante el día servía de ropa de abrigo. La ropa de cama se recogía durante el día y se guardaba en un arcón de madera. Por eso la legislación recogida en Éxodo prohíbe retener el manto de nadie más allá del atardecer:

Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse (Ex 22,25).

Los colchones o esteras se extendían alineados dentro de la estancia pieza de tal manera que todos los miembros de la familia dormían juntos. El padre dormía en un extremo y la madre en el otro para cuidar de que los niños no se salieran de debajo de la colcha⁹⁷⁶.

Sin embargo en Roma la cama como mueble estaba muy extendida entre la población. El lecho romano que se utilizaba como cama (*lectus cubicular*) no era muy distinto del que se empleaba en los triclinios. Gracias a los restos arqueológicos que nos han llegado y a las alusiones literarias, sabemos que existían distintos tipos de lechos. Por influencia helenística, en el mundo romano se generaliza para dormir el *lectus* hecho generalmente de madera, formado por un marco o bastidor con una serie de sogas (*funes*), correas de cuero o cintas de bronce entrecruzadas a modo de rejilla, sobre las cuales se ponía la ropa de cama, bastante parecida a la actual en nuestro mundo occidental: *torus* o *culcita* (colchón), *stramenta*, *stragula*, *stragulae vestes* (cobertores, mantas) *pulvini* (almohadones) y una colcha de lino que lo cubría todo llamada *toral* o *plagula*⁹⁷⁷.

Así pues, la traducción de Jerónimo responde a una costumbre típicamente romana, proveniente del mundo helenístico, que consistía en hacer un somier de cintas o cordones para que la cama estuviera más blanda.

Los banquetes romanos

23,20-21

אַל־תֵּהִי בְּסִבְאֵי־יַיִן בּוֹזְלִי בִשְׂרָ לָמוֹ: TM

No estés con los bebedores de vino, con los que se atracan de carne.

LXX μὴ ἴσθι οἰνοπότης μηδὲ ἐκτείνου συμβολαῖς κρεῶν τε ἀγορασμοῖς

No seas bebedor ni prolongues el tiempo en banquetes de carne ni en compras en el mercado.

Vulg. noli esse in conviviis potatorum nec in comensationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt.

No estés en banquetes de borrachos ni en los festines de los que se reúnen para comer carne.

כִּי־סִבָּא וְזוּלָּל יִרְשׁ וְקָרְעִים תִּלְבִּישׁ נֹמֵה: TM

Porque bebedor y comilón se empobrecen y la somnolencia hace vestir harapos.

976. Fred H. Wight, *Usos y costumbres de las tierras bíblicas*, Portavoz, Grand Rapids, Michigan 1981¹⁷, 26.

977. Véase Alberto Balil, "Sobre el mobiliario romano", *Guimarães*, Separata, vol. LXXXV, 1975, 74-79; *Diccionario del Mundo Clásico*, I,..., 333-335.

LXX πᾶς γὰρ μέθυσος καὶ πορνοκόπος πτωχεύσει καὶ ἐνδύσεται διερρηγμένα καὶ ῥακώδη πᾶς ὑπνώδης

Pues todo borracho y fornicador empobrecerán y se vestirá de remiendos y harapos todo dormilón.

Vulg. Quia vacantes potibus et dantes symbola consumentur et vestietur pannis dormitatio

Porque se consumirán los que pasan el tiempo bebiendo y dando escote y su adormecimiento se vestirá de harapos.

En el versículo anterior, se exhorta a no pasar el tiempo con borrachos y comilones y en este versículo se explica el porqué. Jerónimo desarrolla en ambos el tema de los banquetes y convites, tan usuales en la cultura romana. Pero es en el último versículo donde introduce *symbola*, un *happax* Vulg. “Del gr. συμβολή: f. Plauto, Ter. Escote, cotización individual y por igual para una comida entre los que concurren a ella⁹⁷⁸”. Efectivamente, συμβολή, en plural συμβολαί, tenía entre sus distintas acepciones la de las contribuciones que se hacían para una comida común; πίνειν ἀπὸ συμβολῶν⁹⁷⁹, “comer a escote”, tiene su equivalente latino en *de symbolis esse*, según aparece en Plauto⁹⁸⁰, Terencio⁹⁸¹ y Ateneo.

En el texto hebreo tenemos el verbo לָחַץ, el mismo empleado en el v. 20, con el mismo significado de “comer en exceso, ser un glotón”. LXX, sin embargo, traduce por: πορνοκόπος, -ου: “fornicador, el que comercia con prostitutas”⁹⁸². El mismo término que emplea también en Dt 21,20 para el mismo verbo hebreo. Sin embargo en este caso Jerónimo tradujo por *comesationibus vacat et luxuriae*. La palabra *comesatio* aludía a los banquetes o festines con música y danza y también a las orgías.

Nos encontramos en estos dos versículos con una costumbre extendida en el mundo romano: la “cultura” de los banquetes⁹⁸³.

El *convivium* tenía lugar en la cena, la comida principal para los romanos, la del atardecer. Frente a la cena cotidiana, generalmente acaecida en familia, compuesta por un menú sencillo, el banquete o *convivium* era una ocasión especial para celebrar junto con los amigos festividades públicas, acontecimientos notables, como la victoria de un poeta o de un atleta, acontecimientos familiares (nacimientos, matrimonios, llegadas o despedidas, etc.), o para honrar a amigos o personajes relevantes de la vida pública. Desde época imperial en los banquetes ofrecidos por las clases altas se impone el lujo y el refinamiento de costumbres y comienza entre los más adinerados una competición por ofrecer los manjares más exquisitos y novedosos⁹⁸⁴.

El banquete comenzaba con la recepción de invitados y su asignación de asientos por el *nomenclator*. Cuando los invitados estaban ya situados en sus lechos se empezaba con el *gustus* o *gustatio*, los entremeses, y el *mulsum* o vino mezclado con miel. Luego venía la cena propiamente dicha. Al principio constaba de dos *fercula* o platos pero más tarde su número fue

978. Véase Agustín Blánquez Fraile, *Diccionario Latino-Español*, II..., 1676.

979. LSJ s. v. συμβολή IV.

980. Plauto, *Cur.*, 473.

981. Terencio, *Eu.*, 540.

982. LEH, 7404. La numeración del lexicon LEH corresponde a la ofrecida por Bibleworks.

983. Ver O. Murray (ed), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, Clarendon Press, Oxford 1990; Smith, *Del simposio a la eucaristía...*; R. L. Fox, *The classical world...*, 45, 221, 289.

984. Este derroche y exageración en los banquetes de los nuevos ricos es ridiculizado por autores satíricos como Horacio y Juvenal y, sobre todo, por el novelista Petronio en el *Satiricón*. Allí se mofa del banquete del millonario Trimalción, un compendio de lujos, excentricidades y mal gusto.

en aumento. Tras la cena venía la *mensa secunda*, el equivalente a nuestros postres. Entre la *prima* y la *secunda mensa* se hacían las libaciones en honor de los dioses. El *convivium* acababa aquí, a veces amenizado con música, lectura de poesías, etc. En los banquetes más importantes, después de la cena tenía lugar la *comissatio*, siguiendo la costumbre griega del *συνπόσιον* (“reunión de bebedores”). Era el momento principal de la reunión, en el que tenía lugar el consumo de los vinos más selectos, la tertulia y otros entretenimientos. Su duración, que podía alargarse hasta altas horas de la noche, dependía de varios factores, sobre todo del status social del anfitrión. Aquí podían tener cabida, entre brindis y libaciones al huésped, las charlas, juegos y espectáculos, perfumes, bailarinas, cortesanas...

Son este tipo de reuniones que terminaban en orgías y borracheras lo que censura Jerónimo en 23,20, en un proverbio en el que, aunque tanto el texto hebreo como el griego tienen la misma temática de fondo, Vulg. habla expresamente de *conviviis* y *comesationibus*. El mismo Jerónimo sintió la fuerte atracción de los banquetes sobre los que tanto advierte. En una de sus cartas llega a afirmar que le había costado más renunciar a las comidas suculentas que dejar su casa, padres, hermana y parientes⁹⁸⁵.

Antecedentes de este rechazo lo tenemos tanto en autores paganos como cristianos. Así Juvenal, en una de sus sátiras, ridiculiza a las mujeres que se emborrachan en estos banquetes: “¿Cómo puede regularse la pasión sexual de una borracha? No reconoce las diferencias entre la ingle y la cabeza, ella que a medianoche muerde enormes ostras mientras espuman los diferentes perfumes bañados por el vino puro de Falerno y, cuando los bebe en un vaso en forma de concha, el techo gira en derredor y surge la mesa con doble número de luces. Vas a dudar de la risa burlona con que absorbe el aire Tulia y de lo que pretende Maura cuando pasa de largo por el antiguo altar de la diosa del Pudor. Por las noches colocan aquí las literas, aquí orinan e inundan la estatua de la diosa, alternativamente se cabalgan unas a otras y se mueven con la luna por testigo; desde allí vuelven a sus casas; tú, cuando vas a visitar a tus mejores amigos al nacer el día, vas pisando la orina de tu esposa”⁹⁸⁶. Máximo Taurinense dice que la *comissatio* lleva a la borrachera y a la lascivia y es impropia de cristianos: “¿Por qué donde habita Cristo, que es abstinencia, temperancia y castidad, se induce a la comilona, la borrachera y la lascivia?” (*Cur ubi christus habitat, qui est abstinentia temperantia castitas, inducitur comessatio ebrietas atque lascivia?*)⁹⁸⁷ Cipriano recomienda a las que viven consagradas: “Evítense las fiestas ímprobas de bodas y los banquetes lascivos de los que hay peligro de contagio⁹⁸⁸”. Y una de las peores descalificaciones en boca de Jerónimo era llamar a las mujeres “borrachas” (*uinosa* en Ep. 22, 29; 123, 17; *uinosa animalia* en Ep., 54,5; *dedita uinum* en Ep., 128,4; *temulenta* en Ep., 107,4).

La organización del banquete podía correr a cargo de un anfitrión o de una *hetería* (grupo de amigos) que lo organizaba a escote en casas alternas. Es a este tipo de banquete, en

985. Jerónimo, Ep., 22, 30: *Cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilior est, consuetudine lautioris cibi propter caelorum me regna castrassem.*

986. Citado en Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana...”, 260. Juv., *Satirae*, VI, 300-313: *Quid enim venus ebria curat? / inguinis et capitis quae sint discrimina nescit, / grandia quae mediis iam noctibus ostrea mordet, / cum perfusa mero spumant unguenta Falerno, / cum bibitur concha, cum iam vertigine tectum / ambulat et geminis exsurgit mensa lucernis. / I nunc et dubita qua sorbeat aera sanna / Maura, Pudicitiae veterem cum praeterit aram. / Tullia quid dicat, notae collactea Maurae. / Noctibus hic ponunt lecticas, micturiunt hic / effigiemque deae longis siphonibus implent / inque vices equitant ac Luna teste moventur. / inde domos abeunt; tu calcas luce reversa / coniugis urinam magnos visurus amicos. /*

987. Máximo de Turín, *Coll. serm.*, 63.

988. Cipriano, *De hab.*, 21: *Nuptiarum festa improba et conuiuia lasciuia uitentur, quorum periculosa contagio est.* Para la relación entre vino y lujuria véanse las págs. 179ss., 313-314; 399.

el que cada invitado pagaba su parte correspondiente, al que se refiere Vulg. en el v. 21. Se encuentran otras referencias a esta costumbre en la Odisea⁹⁸⁹:

I, 225-226: *¿Qué banquete, qué reunión es ésta y que necesidad tienes de ella?
¿Se trata de un convite o de una boda?, porque seguro que no es una comida a escote*⁹⁹⁰.

XI, 409-415: *Egisto me urdió la muerte y el destino,
y me asesinó en compañía de mi funesta esposa, invitándome a entrar en casa,
recibiéndome al banquete, como el que mata a un novillo junto al pesebre.
Así perecí con la muerte más miserable, y en torno mío eran asesinados cruelmente otros compañeros,
como los jabalíes albidenses que son sacrificados en las nupcias de un poderoso
o en un banquete a escote o en un abundante festín*⁹⁹¹.

21,17

אִישׁ מַחְסוֹר אֱהָב שְׂמִיחָה אֱהָב יַיִן וְשִׁמֶן לֹא יַעֲשִׂיר: TM

Pobre terminará el que ama los placeres, y el que ama el vino y los perfumes no se enriquecerá.

Vulg. Qui diligit epulas in egestate erit qui amat vinum et pingua non ditabitur
Quien ama los banquetes, en pobreza estará, quien ama el vino y las grasas no se enriquecerá.

En este proverbio advierte Jerónimo, de nuevo, contra los peligros de los banquetes. La palabra hebrea correspondiente a *epulas* es שְׂמִיחָה (“alegrías”, “placeres”). Y LXX traduce por εὐφροσύνην, (“alegría”, “placer”). El proverbio hebreo, que habla de la vida de lujos y placeres: vino, perfumes... es transformado en Vulg. en un proverbio dedicado a los banquetes donde abundaban el vino y la carne. Uno de los blancos de los ataques del Estridonense.

23,31: copas de cristal

En este proverbio la Vulgata habla de copas lujosas, y no de la vajilla de barro que usaba la clase humilde para beber. Jerónimo se refiere a la vajilla usada en los banquetes⁹⁹², no la de las comidas diarias. Aunque también en Palestina se bebía el vino en copas de cristal en los banquetes de los ricos⁹⁹³.

אַל-תִּרְאֵהוּ כִּי יִתְאַדָּם כִּי-יִתֵּן (בְּכֹס) עֵינֹה יִתְהַלֵּךְ בְּמִישְׁרִים: TM

No mires el vino cuando colorea, cuando brilla en la copa entra fácilmente.

989. Para la traducción sigo a José Luis Calvo: Homero, *Odisea*, Cátedra, Madrid 1998¹⁰.

990. τίς δαίς, τίς δὲ ὄμιλος ὃδ' ἔπλετο; τίπτε δέ σε χρεώ;
εἰλαπίνη ἦε γάμος; ἐπεὶ οὐκ ἔρανος τάδε γ' ἐστίν.

991. ἀλλὰ μοι Αἰγισθος τεύξας θανάτον τε μόρον τε
ἔκτα σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ οἰκόνδε καλέσσας,
δειπνίσσας, ὥς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ.
ὥς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ· περὶ δ' ἄλλοι ἑταῖροι
νωλεμέως κτείνοντο σύες ὥς ἀργιόδοντες,
οἳ ῥά τ' ἐν ἀφνειοῦ ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο
ἦ γάμῳ ἦ ἔρανῳ ἦ εἰλαπίνη τεθαλυίῃ.

992. Consultar Susan Walker, *Roman Art*, British Museum Series, vol. 0, Harvard University Press 1991, 59;
Diccionario del Mundo Clásico, I, ..., 434-438.

993. Cf. J. Jeremías, *op. cit.*, 111.

Vulg. Ne intuearis vinum quando flavescit cum splenduerit in vitro color eius ingreditur blande⁹⁹⁴
No mires el vino cuando amarillea, cuando resplandece en el vidrio su color; entra fácilmente.

Una religión politeísta

26,8: las piedras de Mercurio

כְּצִרְרֹר אֶבֶן בְּמִרְגָּמָה כֵּן נוֹתֵן לְכֶסֶל כְּבוֹד: TM

Como atar la piedra a la honda es rendir honores al necio.

Vulg. Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii ita qui tribuit insipienti honorem
Como el que pone una piedra en el montón de Mercurio, así el que rinde honor al necio.

Según el diccionario de Schökel, מִרְגָּמָה significa, con dudas, “honda”, “majano”⁹⁹⁵. Se trata de un *hapax* de la misma raíz del verbo רָגַם: “apedrear”. Jerónimo, al traducir, traslada este enigmático proverbio⁹⁹⁶ a su cultura romana, en la que era habitual ver montones de piedra a largo de los caminos⁹⁹⁷. Esta costumbre está íntimamente relacionada con el dios Hermes o Mercurio.

Parece ser que el nombre de Hermes está relacionado con ἑρμα (“montón de piedras”). Las ἑρμαῖ fueron, en un principio, unos montones a los que los viajeros añadían su piedra para indicar su paso o para pedir protección a Hermes. A medida que evolucionó la religión griega, estas *hermai* se convirtieron en pilares coronados por un busto itifálico de Hermes con barba (signo de fuerza física), que simbolizaban la fecundidad y la prosperidad⁹⁹⁸. Tenían también una función apotropaica, de alejamiento del mal, y servían para señalar los límites de propiedades y para indicar distancias. En Atenas se colocaban fuera de las casas para atraer la buena suerte y sobre ellas se hacían libaciones y juramentos. Cada barrio tenía su *herma*. La proliferación de *hermai* repartidas por caminos y ciudades explicaría la escasez de templos dedicados a Hermes.

Esta costumbre está también relacionada con los ritos funerarios. Se añadían piedras a los túmulos sepulcrales para que las ánimas se mantuvieran en su lugar y no vagaran por el mundo (Aún hoy, entre los judíos, es usual dejar una piedra en las tumbas en recuerdo del fallecido). Por su relación con el mundo subterráneo se convierte en el dios conductor de las almas al más allá: *Hermes Psicopompo*. Tampoco se puede olvidar que las divinidades vegetales (el mundo subterráneo y la tierra estaban íntimamente ligados al mundo vegetal) encarnan la idea de la resurrección eterna, ya que el ciclo anual conlleva la idea de la muerte de la naturaleza en invierno y su renacimiento en la primavera.

994. Blande, en sentido negativo: molicie, blandura, regalo.

995. Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español...*, 457.

996. P. Antin comenta escuetamente de la traducción de la Vulgata: “Est une traduction qui ne s’imposait guère”. P. Antin, “Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme”, en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d’Études Latines, Bruxelles 1968, 50.

997. Cf. *La Santa Biblia: traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos por el Ilmo. Sr. D. Felipe Scio de San Miguel*, III, 3ª edición, Librería Religiosa, Barcelona 1867, 427; Fernanda Estévez Sanz, “El Dios griego Hermes”, *Boletín Informativo de la OSMITJ-Priorato de España*, n° 2, 1990.

998. Cf. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Univ. Nebraska Press, Lincoln-London 1996, 234-235; AA. VV., *Diccionario de la Mitología clásica*, I,..., 323; *Diccionario del Mundo Clásico*, I,..., 825.

En el proverbio hebreo está ausente cualquier alusión a esta costumbre, por lo menos filológicamente. Podría pensarse que Jerónimo asoció מְרִגְמָה con *Mercurius* influido por su similitud fonética. Se trataba, recordémoslo, de un término que sólo aparece una vez en el texto hebreo y cuyo significado podía desconocer. Parecido al caso de ἄρμόζουσα, traducción de LXX del hebreo אֲמוֹן, palabra con dificultades de interpretación en su pasaje; también entre ambas hay semejanzas fonéticas. En este caso LXX traduce מְרִגְמָה por σφενδόνη: “honda”. Ya se trate de una confusión o de una interpretación intencionada, lo cierto es que el monje de Belén, en este proverbio, desprestigia el culto a Mercurio. Lo compara con rendir honores al necio. Es decir, tributar culto a Mercurio poniéndole una piedra, es como tributárselo a un necio. El dios de la astucia, de la prudencia, el protector de rebaños y caminos, el conductor de las almas al más allá es puesto en tela de juicio. Estamos en un momento, el s. IV, en el que la Iglesia ha pasado, de perseguida, a protegida, y por eso su actitud ha virado, de la defensa, al ataque. Los dioses antiguos del paganismo son desprestigiados y se los relaciona con el demonio.

25,23: el Aquilón

רוּחַ צָפוֹן תְּחֹלֶל נָשִׁים וּפָנִים נִזְעָמִים לְשׁוֹן סָתָר: TM

Viento del norte trae la lluvia; lengua murmuradora, rostros airados.

Vulg. Ventus aquilo dissipat pluvias et facies tristes linguam detrahentem

El viento Aquilón desata las lluvias y la cara triste la lengua murmuradora.

Nos encontramos ante un caso claro de inmersión en la cultura romana. El viento del norte o noroeste tenía, en lengua latina, nombre propio: Aquilón⁹⁹⁹. Viento frío, al que Jerónimo califica de “durísimo” (*Aquilo ventus durissimus*¹⁰⁰⁰) en la mitología romana se le representa como un anciano de cabellos blancos y desordenados.

23,7: consultar a los adivinos

Nos encontramos ante un proverbio de difícil interpretación. Jerónimo compara al avaro con un adivino o astrólogo, que juzga lo que ignora:

כִּי כַּמוֹ-שֹׁעֵר בְּנִפְשׁוֹ כֵּן-הוּא אָכַל וְשָׂתָה יֹאמַר לָךְ וְלִבּוֹ בַּל-עֲמֹד: TM

Pues como el que hace cálculos en su interior, así es él: “come y bebe”, te dice, pero su corazón no está contigo.

LXX ὅν τρόπον γὰρ εἴ τις καταπίοι τρίχα οὕτως ἐσθίει καὶ πίνει

Pues como si uno se tragara un pelo, así come y bebe.

Vulg. Quoniam in similitudinem arioli et coniectoris aestimat quod ignorat comede et bibe dicet tibi et mens eius non est tecum

Porque a semejanza del ariospice y del adivino, juzga lo que ignora. Come y bebe, te dirá, y su mente no está contigo.

El proverbio hebreo lo traducen Schökel y Cantera a semejanza del griego: “como

999. AA. VV., *Diccionario de la Mitología clásica*, I..., 1727-1728.

1000. Jerónimo, *In Is.*, 6

pelo en la garganta” (שַׁעַר “pelo” por שָׁעַר “calcular”). Kittel lee “como tempestad (שַׁעַר) en el alma”. En cualquier caso, se trata de una comparación del comportamiento del avaro. Aunque Jerónimo hubiera leído “como el que hace cálculos en su interior”, el texto hebreo no dice nada de adivinos. Buena ocasión para introducir una advertencia contra esta práctica tan extendida en el mundo romano. En esta glosa el Estridonense dice de los adivinos que ‘juzgan lo que ignoran’. *Ariolus* o *bariolus* es el término que designaba al arúspice¹⁰⁰¹, que deducía sus predicciones del examen de las entrañas de las víctimas e interpretaba los fenómenos naturales como tormentas, terremotos, etc. Según otros autores, hacían rituales ante las estatuas de los dioses para que se manifestasen a través de ellas¹⁰⁰². *Coniectator* es el intérprete, especialmente de sueños¹⁰⁰³. Era un adivino de la voluntad de los dioses y del futuro.

Cicerón distinguía entre la adivinación natural y aquella que necesitaba algún tipo de aprendizaje y estudio, a la que denominaba “artificial”. Este tipo de adivinación, en el que se incluían arúspices, augures e intérpretes, la negaban los peripatéticos y la defendían los estoicos¹⁰⁰⁴. La adivinación como anuncio anticipado de sucesos futuros se podía producir por la observación de causas naturales (como eclipses, lluvias y sequías; enfermedades, etc.) o como pretensión de conocimiento del futuro en sí mismo. En esta segunda clase de adivinación, conocida en la antigüedad como “mántica”, Santo Tomás distinguirá distintos tipos: “prestigio”, “adivinación por los sueños”, “nigromancia”, “pitonisas”, “geomancia”, “hidromancia”, “aeromancia”, “piromancia”, “arúspice”, “astrólogos”, “geneáticos”, “augurio”, “auspicio”, “agüero” o “presagio”, “quiromancia”, “espatulimancia”¹⁰⁰⁵.

El cristianismo pronto identificó mántica y paganismo. Siempre se manifestó contrario a transferir a otros sujetos el conocimiento del futuro contingente sin una revelación de Dios, que consideraba prerrogativa divina. El mismo Jerónimo distingue entre profecía y adivinación y dice que nunca en la Sagrada Escritura estuvo bien vista esta última¹⁰⁰⁶. Así se recoge en Dt 18,10-11, donde se prohíben los arúspices, intérpretes de sueños, augurios, hechiceros, encantadores, pitonisas, adivinos y nigromantes¹⁰⁰⁷.

En cuanto a la astrología, el cristianismo tuvo al principio ciertos “coqueteos”¹⁰⁰⁸. La fecha escogida para el nacimiento de Cristo fue la fecha astrológica del veinticinco de diciembre y el Día del Sol se convirtió en el Día del Señor. El hecho de que este tipo de adivinación no exigiese sacrificios humanos ni plegarias a los demonios pudo influir en que algunos Padres de la Iglesia, si no favorables, fueran por lo menos comprensivos con la astrología: así, por ejemplo, Orígenes, S. Atanasio, Sidonio Apolinar, etc¹⁰⁰⁹. La astrología era el tipo de adivinación que más directamente conectaba con el fatalismo; creía en la divinidad

1001. Ver M. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Routledge, London-New York 2003, 162ss.

1002. R. Sanz Serrano, “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”. *Anejos de Gerión*, II (1989), 376.

1003. Consultar Dickie, *Magic and Magicians...*, 163.

1004. Cicerón, *De div.*, I, 33, 72: *Quae vero aut coniectura explicantur aut eventis animadversa ac notata sunt, ea genera divinandi, ut supra dixi, non naturale, sed artificiosa dicuntur; in quo haruspices, augures coniectoresque numerantur. Haec improbantur a Peripateticis, a Stoicis defenduntur.*

1005. Ver Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 95, a. 4.

1006. Jerónimo, *In Mich.*, 1, 3: *Aliud esse prophetiam, aliud diuinationem; numquam enim diuinatione in scripturis in bonam partem accipitur.*

1007. En el texto de la Vulgata: *Nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem aut qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria ne sit maleficus ne incantator ne pythones consulat ne divinos et quaerat a mortuis veritatem.*

1008. Consultar el artículo de Santiago Montero, “Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d.C.: Oriente y Occidente”, *Cuadernos 'Ilu'*, 2 (1999), 23-32.

1009. *Ib.*, 26.

de los cuerpos celestes y en su capacidad para revelar el curso de los sucesos futuros. Parece que fue muy popular incluso entre sacerdotes y obispos. Por eso a mediados del siglo IV el Concilio de Laodicea (ca. 343-381), en su canon 36, prohíbe a los clérigos practicar la astrología. Después los Concilios de Toledo (400), en el c. 10 y de Braga (561), en el c. 9, insistieron en esta prohibición. En Occidente la astrología fue asimilada a las herejías, y por tanto perseguida, pero en Oriente el siglo V conoce su esplendor. Quizás porque en Occidente era una astrología horoscópica y en Oriente estaba fuertemente asociada a la astronomía.

Otros escritores cristianos, sin embargo, lucharon contra todo tipo de adivinación, como bien dice Rosa M^a Sanz: “El modelo retórico que podemos hacer partir de Tertuliano se repite monótonamente entre sus mejores representantes (Arnobio, Agustín, Jerónimo) incluyendo en el mismo saco la adivinación, los sacrificios, el estudio de los prodigios, las artes médicas, la astrología, la matemática, los rituales propiciatorios o el llevar amuletos colgados. Artes que están contempladas siempre como una agresión y un daño [...]”¹⁰¹⁰. Tertuliano habla de la nueva vida inaugurada por el evangelio, en la que ya no caben sofistas, ni caldeos, ni encantadores, ni astrólogos, ni magos¹⁰¹¹. Jerónimo equipara a hechiceras, arúspices, adivinos y vendedores de piedras preciosas y vestidos de seda, y los denomina “peligro para la castidad”¹⁰¹² y “abominación del Señor”¹⁰¹³. Agustín se queja de los que son cristianos cuando nada malo les ocurre pero, cuando les llega la adversidad, corren al adivino, al sortilego, o al astrólogo”¹⁰¹⁴; “¿Eres creyente y consultas al adivino?”¹⁰¹⁵, pregunta, y tacha la adivinación de inmoral, adulterio del alma y enemiga de Cristo¹⁰¹⁶.

La adivinación en general fue asociada con la magia y el diablo. Dioses y demonios eran los causantes de lluvias y otros fenómenos, los que se introducían en las vísceras, los que hablaban por medio de las aves, etc: (“Está escrito en el Deuteronomio: *los paganos a los que el Señor va a arruinar ante tu vista, éstos escuchan sueños y adivinaciones; pero a ti el Señor tu Dios no te lo permite*. pues es propio de paganos escuchar a caldeos, ariolos, arúspices, adivinos, agoreros, y oráculos de los demonios, que se burlan de la simpleza de estas gentes”)¹⁰¹⁷. Cristianos y epicúreos se distinguían del resto de la población por su rechazo de la adivinación¹⁰¹⁸. Por ello tanto unos como otros serían considerados “ateos”.

1010. Rosa María Sanz Serrano, “Los paganismos peninsulares”, *Gerión*, vol. 21, n° 7, 2003, Anejo, 72.

1011. Tertuliano, *De idol.*, 39: *Post euangelium nusquam inuenias aut sophistas aut chaldaeos aut incantatores aut coniectores aut magos, nisi plane punitos.*

1012. Jerónimo, *Adv. Iou.*, 1, 47: *Anus, et aruspices, et hariolos et institores gemmarum sericarum que uestium si intromiseris, periculum pudicitiae est; si prohibueris, suspicionis iniuria.*

1013. Id., *Dial. Pel.*, 3, 1, 37: *Divinationibus et omnibus auguriis et maleficis artibus et incantationibus non seruias, ut interroges magos et hariolos et mortuos. Abominatio enim domini est omnis qui facit haec.* (“No serás esclavo de adivinaciones, de toda clase de augurios, artes maléficas y encantadores ni consultarás a magos, hariolos ni muertos. Porque el Señor abomina todo el que hace esto”).

1014. Agustín, *Enarr. in Ps.*, 91, 7: *Et forte tunc uidentur christiani, quando nihil mali patitur domus eorum; quando autem aliqua ibi tribulatio est, currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum.*

1015. Id.

1016. Id., *Serm.*, 9,3.

1017. Jerónimo, *In Ezech.*, 6, 20: *Scriptum est enim in deuteronomio: gentes quas dominus perditurus est in conspectu tuo, istae somnia et diuinationes audient; tibi autem non sic dedit dominus deus tuus: gentium enim est adire chaldaeos, hariolos, aruspices, diuinos, sortilegos, oracula daemonum, quibus errori earum illuditur.*

1018. Javier Antolín Sánchez, *Influencias sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo*, Tesis Docotoral, Universidad de Valladolid, 2000, 365-668.

B. La literatura latina

Hacia la nueva religión que significó el Cristianismo en el panorama de las culturas mediterráneas se sintieron atraídos espíritus creativos y mentes preclaras: San Ambrosio, San Jerónimo, Hilario de Poitiers o San Agustín en Occidente; San Atanasio, San Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno o Basilio de Cesarea en Oriente. Algunos de ellos, como Tertuliano, reconocido jurista, y Jerónimo, sobre todo por su traducción de la Vulgata, serán recordados por su trascendental aportación a las letras latinas. Estos eminentes cristianos, lo quisieran o no, hicieron de puente entre la cultura antigua y el nuevo mensaje. Y el s. IV fue un momento crucial en la síntesis entre el pensamiento cristiano y la tradición cultural grecorromana¹⁰¹⁹.

Jerónimo da pruebas de su excelente formación en la literatura clásica¹⁰²⁰ y en la cristiana. Entre los representantes de la primera cabe destacar a Virgilio, Horacio, Quintiliano, Epicuro¹⁰²¹, Séneca y, sobre todo, de Cicerón. También los cómicos Terencio y Plauto¹⁰²². Entre los segundos¹⁰²³, a S. Pablo, S. Ambrosio, Tertuliano, Cipriano, Orígenes, el Papa Dámaso, etc. De su bagaje cultural dan muestra estas palabras: “Cada cual sigue a sus modelos: los filósofos que se fijan en Pitágoras, Sócrates y Aristóteles; los poetas, que emulen a Homero, Virgilio, Menandro y Terencio; los historiadores a Tucídides, Salustio, Herodoto y Livio; los oradores a Lisias, los Gracos, Demóstenes y Tulio; y, viniendo a lo nuestro, que los obispos y presbíteros tengan como ejemplo a los apóstoles y varones apostólicos; y puesto que ya tienen su honor, que se esfuercen por tener su mérito”¹⁰²⁴.

Así explica el horror que le producía al principio la lectura de los profetas, que calificaba de *sermo incultus*, al lado de grandes escritores como Plauto: “Después de las largas vigili-
as de las noches, después de las lágrimas el recuerdo de mis pecados pasados arrancaba de lo profundo de mis entrañas, tomaban entre las manos a Plauto. Si alguna vez, volviendo

1019. Cf. G. Highet, *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. I, trad. A. Alatorre, (reimpr. 1954), México 1996, 24, n. 15, citado en Antonio López Fonseca, “San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos”, *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*, 1998, n° 15, 337; véase también S. M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature: Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine*, Atlanta, GA, 1991.

1020. Sobre este tema: M. R. Godel, “Réminiscences de poètes profanes dans les lettres de St-Jérôme”, *Museum Helveticum* 21, 1964, 65ss.; D. S., Wiesen, *St. Jerome as a Satirist*, Ithaca, NY, 1964; H. Hagendahl, “Jerome and the Latin Classics”, *Vigiliae Christianae* 28, 1974, 216-227; W. C. McDermott, “Saint Jerome and Pagan Greek Literature”, *Ib.*, 36, 1982, 372-382; Roberto Heredia Correa, “San Jerónimo: la educación clásica”, *Nova tellus*, n° 19, 2, 2001, 187-198.

1021. En la obra de Jerónimo se encuentra tres veces (*In Eccl.*, 9, 7; *In Is.*, 7, 22, 12; *Adu. Iou.*, 2, 6) la máxima epicúrea que aparece en Séneca, *Tr.*, 397:

*Post mortem nihil est ipsa que mors nihil, /
velocis spatii meta novissima; /
spem ponant avidi, solliciti metum: /
tempus nos avidum devorat et chaos. /*

1022. Como bien ha demostrado Antonio López Fonseca en el artículo antes citado.

1023. Jerónimo, *Ep.*, 22, 22: *At, si tibi placet scire, quot molestiis uirgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani Ad amicum philosophum et De uirginitate alios libellos et beati Cypriani uolumen egregium et Papae damasi super hac re uersu prosa que composita et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula*; 49, 18: *Lege tertullianum, lege cyprianum, lege ambrosium, et cum illis me uel accusa uel libera.*

1024. Jerónimo, *Ep.*, 58, 5: *Habet unumquodque propositum principes suos: [...] philosophi proponant sibi pythagoram, socraten, platonem, aristotelen; poetae aemulentur homerum, uergilium, menandrum, terentium; historici thucydiden, sallustium, herodotum, liuium; oratores lysiam, gracchos, demosthenen, tullium; et ut ad nostra ueniamus, episcopi et presbyteri habeant in exemplum apostolos et apostolicos uiros, quorum honorem possidentes habere nitantur et meritum.*

en mí mismo, empezaba a leer un profeta, me horrorizaba su estilo tosco y, porque no veía la luz, teniendo los ojos ciegos, pensaba que la culpa no era de los ojos, sino del sol”¹⁰²⁵.

Pero el que había leído con pasión a los clásicos se quería posicionar en un nuevo grupo que tenía como modelos a los apóstoles y a los varones apostólicos. Ahora, en esta lucha retórica que entablaba contra los herejes y los enemigos de Cristo, necesitaba mucho más que la oratoria brillante de Cicerón o el ardor de Demóstenes: “No me bastaría la rica lengua de Cicerón, ni podría la ferviente oratoria de Demóstenes colmar el ardor de mi ánimo si quisiera descubrir los engaños de los herejes que confiesan la resurrección de palabra y la niegan en su interior”¹⁰²⁶.

Es más, entre los cristianos de los primeros siglos predominaba la idea de que no era posible compatibilizar la religión cristiana con la cultura que hoy llamamos clásica. Jerónimo es prueba de ello. Sus remordimientos llegaron al extremo de soñar que el Juez Celestial le reprochaba ser ciceroniano y no cristiano: *Interrogatus condicionem christianum me esse respondi. Et ille, qui residebat: ‘mentiris’, ait, ‘ciceronianus es, non christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum’* (“Interrogado sobre mi condición respondí: “Yo soy cristiano”. Entonces el que presidía dijo: “Mientes; eres ciceroniano, no cristiano; porque donde está tu tesoro, allí está tu corazón”)¹⁰²⁷. Él mismo denomina a este episodio su *infelicitatis historia*¹⁰²⁸. Pero los escritos posteriores a esta carta, dirigida a Eustoquia en el año 384, revelan que Jerónimo se olvidó pronto de la promesa¹⁰²⁹ que hizo en su sueño jurando no leer más libros profanos: *Deiurare coepi [...]: ‘Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi* (“Prometí: “Señor, si alguna vez tengo en mi poder libros profanos o si los leyerá, te habría negado”¹⁰³⁰). Más tarde se excusará diciendo que si algo se le escapaba al hablar, era fruto de un lejano recuerdo o de un antiguo sueño, ya que aseguraba que durante más de quince años no había vuelto a leer ni a Cicerón, ni a Virgilio ni a escritor pagano alguno¹⁰³¹. Es más, ante la acusación de su antiguo amigo Rufino de traicionar su juramento, llegará a justificarse diciendo que, al tratarse de un sueño, el juramento no le obligaba¹⁰³². De hecho, nunca se defendió de las acusaciones de su ahora adversario de que instruía en las letras clásicas a los niños que tenía a su cargo en su monasterio de Belén para formarlos en la doctrina cristiana¹⁰³³. Porque el mismo Jerónimo que censuraba con acritud a los sacerdotes que leían a Virgilio¹⁰³⁴ lo citaba textualmente,

1025. Jerónimo, *Ep.*, 22, 30: *Post noctium crebras uigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis uisceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non uidebam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis.*

1026. *Ibid.*, 84, 6: *Non mihi diues ciceronis lingua sufficiat, non feruens demosthenis oratio animi mei possit implere feruorem, si uelim hereticorum fraudulentias prodere, qui uerbo tenus resurrectionem fatentes animo negant.*

1027. *Ibid.*, 22, 30.

1028. *Ibid.*, 22, 29: *Referam tibi meae infelicitatis historiam.*

1029. Cf. Antonio López Fonseca, “San Jerónimo, lector de los cómicos latinos”..., 335.

1030. Jerónimo, *Ep.* 22, 30.

1031. *Id.*, *In Gal.*, 3, 26, 427: *Nostis enim et ipsae, quod plus quam quindecim anni sunt, ex quo in manus meas nunquam tullius, nunquam maro, nunquam gentilium litterarum quilibet auctor ascendit: et si quid forte inde dum loquimur, obrepit, quasi antiqui per nebulam somnii recordamur.*

1032. *Adu. Ruf.*, 1, 30: *Nunc, quod instat, pro sacrilegio atque periurio somnii respondendum est.*

1033. Rufino, *Apol. cont. Hier.*, 2, 11, 14: [...] *In monasterio positus in bethleem, ante non multum adhuc temporis partes grammaticas executus sit, et maronem suum comicosque ac lyricos et historicos auctores traditis sibi ad discendum dei timorem puerulis exponebat, scilicet ut et praeceptor fieret auctorum gentilium, quos si legisset tantummodo, christum se iurauerat negaturum.*

1034. Jerónimo, *Ep.* 21, 13: *At nunc etiam sacerdotes dei omissis euangelis et prophetis uidemus comoedias legere, amatoria bucolicorum uersuum uerba cantare, tenere uergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere uoluntatis.*

adecuándolo a su propósito¹⁰³⁵. Hay un pasaje de la Eneida¹⁰³⁶ que llega a citar textualmente hasta cuatro veces¹⁰³⁷.

En sus escritos introduce referencias a los clásicos para sus lectores “eruditos”: “Éste es el lugar donde hasta el día de hoy se muestra en el litoral las rocas a las que fue atada Andrómeda y luego liberada por Perseo. El lector erudito conoce la historia”¹⁰³⁸; porque al buen lector le presupone conocedor de la literatura clásica: “Para que esto sea más entendible, pongamos también ejemplos de la literatura secular”. Y continúa ejemplificando con un fragmento de las *Historiae* de Salustio y otro del *Pro Marcello* de Cicerón¹⁰³⁹. En la *Ep.* 112, dirigida a Agustín, se dirige a él como lector de escritores griegos y latinos, a los que denomina en sus escritos como *saeculari litteratura*: *Legisti enim et Graecos et Latinos, qui uitas uirorum inlustrium descripserunt [...] uerbi gratia: ducibus, philosophis, oratoribus, historicis, poetis, epicis, tragicis. [...] Quod quidem puto te et in saeculari litteratura et in diuinis libris legisse et probasse* (“Has leído escritores griegos y latinos que han descrito las vidas de hombres ilustres [...] como generales, filósofos, oradores, historiadores, poetas, épicos y trágicos. [...] Supongo que también tú lees y apruebas así la literatura secular y los libros divinos”)¹⁰⁴⁰.

Y es que la cultura clásica era natural a Jerónimo. Como si lo hubieran marcado a fuego, su sello era ya imborrable. Las referencias a los autores grecolatinos aparecerán a lo largo de su obra irremediamente. Como dice Paul Antin, son “toques paganos sobre fondo cristiano, o bouquet de flores profano-sagradas”¹⁰⁴¹. Aunque en momentos de exaltación renegara de su formación, ésta siempre reaparecía como una arraigada pasión. En ocasiones la rechazaba, tachándola de diabólica: *Quae enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo et Belial? Quid facit cum psalterio Horatius? Cum euangelis Maro? Cum apostolo Cicerone?* (“¿Qué unión hay entre la luz y las tinieblas? ¿Qué comunión entre Cristo y Belial? ¿Qué hace Horacio con el Salterio, Virgilio con los evangelios, Cicerón con el Apóstol?”)¹⁰⁴². Pero se reavivan de nuevo sus rescoldos cuando, por ejemplo, para elogiar al rey David lo compara con los mejores poetas clásicos: *David, simonides noster, pindarus et alcaeus, flaccus quoque, catullus et serenus, christum lyra personat et in decacordo psalterio ab inferis excitat resurgentem* (“David, nuestro Simónides, Píndaro y Alceo, también nuestro Flaco, Catulo y Sereno, canta a Cristo con su lira y con el salterio de diez cuerdas lo hace salir resucitado de los infiernos”)¹⁰⁴³.

1035. Jerónimo copia para su discurso sobre la continencia de las viudas en *Ep.*, 79, 7 (*Audi, quid ex persona uiduae continentis ethnicus poeta decantet: ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores abstulit; ille habeat se cum seruet que sepulchro*) este texto de la Eneida: *Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores / abstulit; ille habeat se cum seruet que sepulchro*. (Virgilio, *Aen.*, IV, 28 ss.).

1036. Virgilio, *Aen.*, VI, 733: *Hinc metuunt cupiunt que, dolent gaudent que, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco*.

1037. Jerónimo, *In Ezech.*, 1, 1; *In Ioel.*, 1; *In Zach.*, 1, 1; *Ep.*, 133, 1. También lo citan textualmente Macrobio Ambrosio Teodosio y S. Agustín (éste último en cinco ocasiones).

1038. Jerónimo, *In Ion.*, 1, 104: *Hic locus est, in quo usque hodie saxa monstrantur in litore, in quibus andromeda religata, persei quondam sit liberata praesidio. Scit eruditus lector historiam*. Alusión a la historia recogida por Ovidio, *Met.*, 4, 663-752.

1039. Jerónimo, *In Hab.*, 1, 2: *Quod ut significantius fiat, ponamus litteraturae quoque saecularis exempla. Crispus loquitur in historiis: 'saguntini fide atque aerumnis incluti, prae mortalibus, studio maiore quam opibus, quippe apud quos etiam tum semirutae moenia, domus intactae, parietes que templorum ambusti, manus punicas ostentabant'. Simile quid et tullius ad caesarem pro marcello: 'parietes, me dius fidius - ut mihi uideatur - huius curiae tibi gratias agere gestiunt, quod breui tempore futura sit illa auctoritas in his maiorum suorum et sui sedibus'*. Sall.Hist.fr.2.64; Cic.Marcell.10.

1040. Jerónimo, *Ep.*, 112, 3. 5.

1041. Paul Antin, “Touches classiques et chrétiennes...”, 47.

1042. Jerónimo, *Ep.*, 22, 29.

1043. *Ibid.*, 53, 8.

Aunque el pensamiento cristiano es el predominante en sus escritos, a lo largo de su obra nos encontramos también reminiscencias de sabor clásico, alusiones, pequeños guiños a los escritores paganos, referencias expresas... Dos mundos en contacto, a veces con fricciones, como si de dos placas tectónicas se tratasen, que respondían, no a una búsqueda de sincretismo, sino, como bien dice P. Antin, a una doble lealtad¹⁰⁴⁴. El hecho va más allá de encontrar estas citas o alusiones en un autor cristiano: se trataba del traductor de la Vulgata, y por eso su influencia sobrepasa, con mucho, a la del simple individuo. Si la referencia a estos autores clásicos se halla en la misma Biblia latina, el alcance es impensable.

Pr 16,24 La oratoria romana

צוֹף־דְּבַשׁ אֲמַר־נָעַם מְתוֹךְ לִנְפֶשׁ וּמִרְפָּא לְעַצְמִים: TM

Panal de miel los dichos suaves, dulzura para el alma y salud para los huesos.

Vulg. Favus mellis verba conposita dulcedo animae et sanitas ossuum

Panal de miel las palabras elegantes, dulzura del alma y salud de los huesos.

LXX había traducido אֲמַר־נָעַם por λόγοι καλοί y la Vetus, que conserva el proverbio incompleto, por *sermone boni*. Vulg. lo hizo por *uerba conposita*.

Uerba conposita es casi un tecnicismo que alude al arte de la oratoria. Se encuentra en Salustio, referido a las palabras de Mario, que habla al pueblo no con palabras compuestas con artificio, sino con un discurso humilde para que resplandezca en él sólo la virtud: *Non sunt conposita verba mea: parvi id facio. Ipsa se virtus satis ostendit* (“No son mis palabras elegantes: no hago caso de esto. Por sí solas ellas muestran de sobra su virtud”)¹⁰⁴⁵. Pero, sobre todo, lo encontramos en Séneca, uno de los escritores más leídos por Jerónimo y que hace del lenguaje uno de los puntos clave de su filosofía: *Ad rem commoveantur, non ad verba conposita: alioquin nocet illis eloquentia, si non rerum cupiditatem facit, sed sui* (“La gente se debería conmover por el contenido, no por las palabras compuestas: de la otra manera la elocuencia les perjudica porque no provoca en ellos el deseo del sujeto, sino de sí misma”)¹⁰⁴⁶. A. Alberte afirma que Séneca prefería la oratio *incomposita* o *inelaborata* frente a una *composita*¹⁰⁴⁷. Estaba en contra del ornato literario, al que veía como afeminado y afectado. Esta sobriedad en el lenguaje cautivó a cristianos intelectuales como Jerónimo, que vieron en ella un signo de identidad frente a la oratoria ciceroniana en la que se habían formado y que identificaban con el paganismo que habían abandonado. La ausencia de adornos exteriores, como joyas y maquillajes, se equiparaba en el lenguaje en una manera de hablar desahogada y en un discurso sencillo y simple (Cicerón acusaba a la oratio de los estoicos de *ieiuna* y *arida*¹⁰⁴⁸). *Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus: concordet sermo cum vita* (“Sea éste nuestro mayor propósito: decir lo que sentimos, sentir lo que decimos: que vayan acordes la palabra

1044. Paul Antin, “Touches classiques et chrétiennes...”, 48.

1045. Salustio, *Iug.*, 85, 31.

1046. Séneca, *Ad. Lucil.*, 14.

1047. Antonio Alberte González, “Séneca, un conceptista ante litteram”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2004, 24, nº 1, 9.

1048. Séneca, *Ad. Lucil.*, 75, 3-4: *Non mehercule ieiuna esse et arida uolo quae de rebus tam magnis dicuntur; neque enim philosophia ingenio renuntiat. Multum tamen operae impendi verbis non oportet. Cicerón, De oratore, 1, 218: Dicendi facultas non debeat esse ieiuna atque nuda, sed aspersa atque distincta multarum rerum incunda quadam varietate.*

con la vida”)¹⁰⁴⁹. Esta sentencia de Séneca, tan cercana al dicho evangélico *De lo que rebosa el corazón habla la boca*¹⁰⁵⁰, explica bien por qué se mereció el calificativo de *noster Seneca*¹⁰⁵¹.

Jerónimo experimentó una fuerte lucha entre dos polos opuestos y siempre imperfectos para él: la *eloquentia peccatrix* en la que se formó y de la que nunca se pudo desprender del todo, y la *rusticitas sancta* que creía más propia del cristiano: *Nec rusticus et tantum simplex frater ideo se sanctum putet, si nihil nouerit, nec peritus et eloquens in lingua aestimet sanctitatem multoque melius est e duobus imperfectis rusticitatem sanctam habere quam eloquentiam peccatricem* (“Que ni el hermano ignorante y simple se crea por ello santo, por no saber nada, ni el experto y elocuente crea que la santidad está en la lengua; es con mucho mejor, de las dos imperfecciones, tener una santa ignorancia que una elocuencia pecadora”)¹⁰⁵². Él mismo confiesa en una de sus cartas que no podía desprenderse de su biblioteca, que con tanto esfuerzo y trabajo había reunido en Roma, y que después de ayunar, finalmente caía en la tentación de leer a Cicerón¹⁰⁵³. “Esta dialéctica no fue exclusiva del monje de Belén; caracterizó a las personas cultas que llegaban al cristianismo con una gran formación intelectual y se adentraron en el camino monástico.

En los escritos de Jerónimo se refleja este conflicto que el Estridonense tenía entablado en su conciencia. Abiertamente lo relata en el sueño, ya citado¹⁰⁵⁴, que tuvo en Belén y en el que se vio acusado por el Juez celeste de ser “ciceroniano” y no “cristiano”, argumentando que era allí donde tenía su tesoro y su corazón.

En este otro texto Jerónimo expresa bien el rechazo que sentía o quería sentir hacia estas *uerba composita*: “Sus palabras, las de los herejes, que contienen la sabiduría del mundo, son “compuestas”, pues tienen palabras elegantes, lenguaje exquisito”¹⁰⁵⁵. Descalifica las palabras de los herejes llamándolas precisamente así, *uerba composita* (“palabras elegantes”) o *lautus sermo* (“lenguaje exquisito”), llenas no de una sabiduría divina, sino de una sabiduría mundana. Recurriendo a una interpretación alegórica, afirma que en la Escritura los hijos simbolizan los pensamientos, y las hijas las palabras. Las palabras de los herejes, sus “hijas”, calificadas como *fragilior sexus, uoluptatis deliciae*, están lejos de Cristo y de su pobreza. Están “compuestas”, son elegantes, ricamente adornadas, a semejanza del antiguo templo, aunque su contenido es inmundo y sin fuerza por ser hijas y no hijos. Las palabras de los hombres de Iglesia, sin embargo, son simples, dispuestas a que sea el Señor el que hable por ellas. Las riquezas se atribuyen al diablo mientras que la pobreza es de Cristo¹⁰⁵⁶.

1049. Séneca, *Ad. Lucil.*, 75, 4.

1050. Lc 6,45.

1051. Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 1, 49; Tertuliano, *De an.*, 20. Sobre la influencia de Séneca en la Patrística consultar Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de L'Église. De Clément de Rome à Clément D'Alexandrie*, Ed. du Seuil, Paris 1957; Id., “Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église”, *Studia Moralia* 19 (1981), 153-175; Id., “L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin”, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n° 7, 1990, 39-52.

1052. Jerónimo, *Ep.*, 52, 9. Unos pocos ejemplos donde se observa que Jerónimo, en ocasiones, alardeaba de su preparación intelectual: Cf. *Ep.*, 27, 1; 53, 3s.; 57, 12; *In Ezech.*, 2, 7. Consultar el libro de Robert A. Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1997, 82.

1053. Jerónimo, *Ep.*, 22, 20: *Bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram. Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam.*

1054. *Ibid.*, 22, 30.

1055. Jerónimo, *Tract. psalm.*, 143, 170: *Uerba uero eorum, hoc est haereticorum, quae habent de sapientia saeculari, composita sunt: habent enim uerba composita, lautum sermonem.*

1056. *Ibid.*, 143: *Ceterum haeretici habent et filias, habent et fragiliorem sexum, uoluptatis delicias. Filiae eorum compositae. Sermo compositus est, et sensus sordidus. In scripturis sanctis cogitationes semper filii dicuntur: uerba, filiae. Uide ergo quid*

En una de sus cartas dice que el suyo no quiere ser un discurso elegante, con el que se engaña y lisonjea los oídos de necios e inexpertos, sino un discurso sencillo, con la elocuencia que él llama “eclesiástica”: *A me postulas [...] tibi edisseram, non composita oratione uerborum plausuque populari, qui solet imperitorum aures decipere atque palpare, sed oratione simplici et ecclesiastici eloqui ueritate* (“Me pides que te lo enseñe, no con un lenguaje pomposo que arranca el aplauso popular, el que suele engañar y halagar los oídos de los ignorantes, sino con la manera de hablar de la Iglesia”)¹⁰⁵⁷.

Y en su *Comentario a Oseas* afirma que para explicar las Escrituras no se requieren *uerba composita* sino la simplicidad que exige la verdad, para que ésta resplandezca por sí misma, sin los adornos de los oradores¹⁰⁵⁸.

A pesar de esta defensa verbal de la antirretórica, la actitud de estos escritores cristianos del s. IV, entre los que se encuentra Jerónimo, se va dulcificando¹⁰⁵⁹, y la estética ciceroniana va ganando poco a poco terreno. Reflejo de este combate que Jerónimo tenía interiormente entablado es este versículo de Proverbios: para hablar de las palabras placenteras como la miel, dulces para el alma y medicina para el cuerpo, utiliza *uerba composita*. Las mismas “palabras elegantes” que desprestigió en su *Comentario a los Salmos* como atribuidas a herejes y propias del demonio. En Pr 17,7 también utiliza la misma expresión, traduciendo a שֶׁפֶת יִתָּר: *Non decent stultum uerba composita nec principem labium mentiens* (“No convienen al necio las palabras elegantes ni al príncipe los labios mentirosos”). En la misma línea que el proverbio de 16,24, ensalza las “palabras elegantes, compuestas”, calificándolas de impropias del necio, del falta de sentido o de cultura. ¿Una pequeña concesión, un desliz involuntario de la formación que Jerónimo recibió en Roma al lado de su maestro Donato¹⁰⁶⁰, el más famoso profesor de su tiempo? Reflejo, en cualquier caso, de la ambivalencia entre el *homo ciceronianus* o *christianus* que Jerónimo vivía como una tremenda lucha en su interior.

Pr 7,22: *Agnus lasciuens*

הוֹלֵךְ אַחֲרֶיהָ פִּתְאֹם כְּשֹׁר אֶל-טֶבַח יָבֹוא וְכַעֲכֶם אֶל-מוֹסֵר אוֹיִל:™

Ensegida se va detrás de ella, como va el buey al matadero y como con grillete al castigo el loco.

Vulg. Statim eam sequitur quasi bos ductus ad victimam et quasi agnus lasciuens et ignorans quod ad vincula stultus trahatur

Ensegida la sigue como buey llevado al sacrificio, como cordero que retoza o necio que ignora que es conducido a las cadenas.

Nos encontramos ante uno de los pocos ejemplos en Proverbios en el que Vulg. presenta una adición con respecto a TM. Se trata de *quasi agnus lasciuens*. En el texto griego de

dicit. [...] Uerba nero eorum, hoc est haereticorum, quae habent de sapientia saeculari, composita sunt: habent enim uerba composita, lautum sermonem. Filiae eorum compositae. Uidentur quidem esse compositae: sed quia filiae sunt, et non filii, uires non habent. Circunornatae ut similitudo templi. [...] Ceterum ecclesiastici simplices sunt, nihil habent praeparatum. [...]. Non habent diuitias diaboli, sed habent paupertatem Christi.

1057. Jerónimo, *Ep.*, 140, 1.

1058. Jerónimo, *In Amos*, 3, 6: *In explanatione sanctorum scripturarum, non uerba composita, et oratoriis floribus adornata, sed eruditio et simplicitas quaeritur ueritatis.*

1059. Antonio Alberte González, “Séneca, un conceptista ante litteram”, ... 17.

1060. Sobre su formación en Roma bajo la enseñanza de Aelio Donato del 360-366 véase G. Brugnoli, “Donato e Girolamo”, *Vetera Christianorum*, 1965, 2, 139-146; Kelly, *Jerome. His Life...*, 10-17.

LXX no aparece alusión alguna a este cordero: ὁ δὲ ἐπηκολούθησεν αὐτῇ κεφωθεὶς ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμοῦς. Y de VL no nos ha llegado traducción. No podemos aventurar qué es lo que llevó a Jerónimo a introducir este sintagma en este proverbio encuadrado en el cap. 7, dedicado a la “mujer extranjera”, a la que sigue embelesado el joven ingenuo e inexperto. Pero, al igual que el texto griego personaliza la comparación de la actitud del joven, diciendo de él que lo sigue “engaviotado”¹⁰⁶¹, de la misma manera el texto latino lo simboliza con un cordero ingenuo que va retozando. “Símbolo de dulzura, simplicidad, inocencia, pureza, obediencia, tanto en razón de su aspecto y de su comportamiento naturales como de su color blanco, el cordero, en todos los tiempos se ha considerado el animal de sacrificio por excelencia”¹⁰⁶². Jerónimo presenta al joven que va detrás de la “mujer extranjera” como víctima de sus encantos y encaminado directamente a la muerte, al sacrificio. Fácil de engañar, ingenuo e inmaduro, el joven no sabe a dónde se encamina. La imagen del cordero como presa era conocida desde antiguo en la tradición popular por las fábulas de Esopo del lobo y el cordero en el templo y la del lobo y el cordero en el riachuelo. Esta última presenta al cordero como víctima de un depredador que logrará engatusarlo con su palabrería para devorarlo¹⁰⁶³. Hay que recordar que en sus comentarios Jerónimo hacía uso de una exégesis alegórica, heredada de Orígenes, que aplicaba también a los animales bíblicos.

Sucede además que el participio *lasciviens*, que califica a *agnus*, presenta una ambigüedad semántica, una doble significación: por un lado tiene la acepción de “retozar, holgarse, jugarrear”. Pero de ahí la raíz *lascivi-* (que sólo tiene 6 ocurrencias en la Biblia, todas en el A.T.), pasa a significar “mostrarse disoluto, libertino, obsceno”¹⁰⁶⁴. Difícil de traducir al castellano en una sola palabra que contenga estas dos acepciones tan expresivas en este pasaje. Esta “lascivia” pensaba Jerónimo que era propia de la juventud. Por eso, para refrenarla, se necesitaba una educación guiada por un pedagogo: *Paedagogus paruulis assignatur, ut lasciviens refrenetur aetas, et prona in uitia corda teneantur, dum tenera studiis eruditur infantia* (“El pedagogo se asigna a los niños para que se ponga freno a la edad de la diversión; y se sujeten los corazones inclinados a los vicios, mientras la tierna infancia se instruye en los estudios”)¹⁰⁶⁵.

Tenemos así que la comparación que introduce Jerónimo para describir al joven que sigue a la “mujer extranjera” describe con dos términos, casi antitéticos, los rasgos psicológicos y hasta morales del comportamiento del joven: es por una parte ingenuo y dócil como un corderillo y, por otra, lascivo y presa de sus pasiones. Todo un artificio literario.

Pr 8,13: *Os bilingue*

יִרְאַת יְהוָה שְׁנֵאת רָע גָּאָה וְנֶאֱוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תִהְפֹּכֹת שְׁנֵאתַי:™

Temor de YHWH es aborrecer el mal; aborrezco la soberbia, la arrogancia, el mal camino y la boca de

1061. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 203 y apartado E, Una ciudad portuaria, dentro del cap. 3, donde se analiza con más detalle el texto griego de Pr 7,21-22.

1062. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona 1999. Véase también L. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo - El Simbolismo Animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 Vols., Palma de Maiorca, Sophia Perennis, 1997; M. Goncalves, *Imagens e Símbolos Animais na Poesia Greco-Latina*, Dissertacao de Doutoramento, Faculdade de Letras de Lisboa, Dissertacao de Doutoramento, Lisboa 1983.

1063. Esopo, *Fab.*, 160. La recoge Fedro en su traducción latina en su *Liber I, Fab.*, 1.

1064. Véase Agustín Blánquez Fraile, *Diccionario Latino-Español*, II..., 958; Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin français*, Librairie Hachette, Paris 1934, 889.

1065. Jerónimo, *In Gal.*, 2.

perversidades.

Vulg. Timor Domini odit malum arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor

El temor del Señor odia el mal; detesto la arrogancia, la soberbia, el camino depravado y la boca de dos lenguas.

En este proverbio, así como en 18,8, Jerónimo alude a la lengua viperina, resultando en este caso más simbólico que el texto hebreo. La lengua doble como metáfora de la falsedad al hablar era conocida en la Antigüedad. Fedro tiene una fábula, la del águila, el gato y la jabalina, en la que se advierte contra los chismosos, personificados en la gata, que engañan con su perversidad y doblez para sacar provecho. En su moraleja se nombra al *homo bilinguis*¹⁰⁶⁶: “La necia credulidad puede aprender aquí cuántos males causa un hombre disimulado”. En la Eneida se dice de los Tyrios que tenían lengua viperina¹⁰⁶⁷. S. Ambrosio llama a la serpiente viperina, letal y ministro del diablo¹⁰⁶⁸. Y es que la ambigüedad es doble como la lengua de la víbora. Al Apolo delfico se le llamaba *Loxías*, el Oblicuo, el Ambiguo, porque respondía a través de la Pitonisa (la sacerdotisa que sustituyó a la serpiente Pitón en Delfos) con oráculos oscuros y ambiguos sujetos a interpretación. La falsedad, el doble sentido, han estado siempre ligados a la figura de la serpiente y su lengua doble. Jerónimo hace un juego de palabras entre “bilingüe” y “trilingüe”: *Me trilinguem bilinguis ipse ridebis?* (“¿Tú bilingüe, te reirás de mí, que soy trilingüe?”)¹⁰⁶⁹.

14,25: *versipellis*

מִצִּיל נַפְשׁוֹת עַד אֵמֶת וַיִּפֶּחַ כְּזָבִים מְרֻמָּה: TM

Salvador de vidas el testigo veraz; la falsedad respira mentiras.

Vulg. Liberat animas testis fidelis et profert mendacia versipellis

Libera almas el testigo fiel y profiere mentiras el astuto.

Jerónimo utiliza en este proverbio un *happax* Vulgata: *versipellis*. Es una palabra común en la Literatura Latina: aparece en Plauto, Plinio el Viejo, Petronio, Apuleyo, Plauto y Lucilio. Literalmente significa “alguien que cambia de piel”¹⁰⁷⁰. Por eso pasó a designar a la persona que se transforma en bestia. Una antigua leyenda arcadia hablaba de un hombre convertido en lobo y lo designaba con esta palabra¹⁰⁷¹. Se decía que después de colgar su ropa en un árbol y

1066. Fedro, *Fab.*, II, 4:

*Quantum homo bilinguis saepe concinnet mali,
Documentum habere stulta credulitas potest.*

1067. Virgilio, *Aen.*, I, 661: *Quippe domum timet ambiguam Tyrios que bilinguis.*

1068. Ambrosio, *De par.*, 12, 55: *Et ideo bilinguis serpens habetur atque letalis, eo quod diaboli minister aliud lingua loquitur aliud corde meditatur.*

1069. Jerónimo, *Adu. Ruf.*, 2, 22.

1070. En el sentido de “mudable” llama Tertuliano a Cristo *versipellis*, no sin cierta ironía, en el tratado contra Marción: “¡Oh Cristo mudable, ahora destructor, ahora defensor de los profetas! Destruía como emulador”. *O christum uersipellem, nunc destructorem nunc adsertorem prophetarum! Destruebat ut aemulus* (Tertuliano, *Adu. Marc.*, 4, 13).

1071. Plinio el Viejo, *NH.*, 8, 80: *Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius vocem que homini, quem priores contemplantur, adimere ad praesens. Inertes hos parvos que Africa et Aegyptus gignunt, asperos truces que frigidior plaga. Homines in lupos verti rursus que restitui sibi falsum esse confidenter existimare debemus aut credere omnia quae fabulosa tot saeculis comperimus. Unde tamen ista vulgo infixa sit fama in tantum, ut in maledictis versipelles habeat, indicabitur.*

nadar en un lago de Arcadia, se transformó en lobo y vagó así durante nueve años. Si en este tiempo no atacaba a nadie, volvía a su forma original. Herodoto menciona la tribu de los Neuri, un pueblo al noroeste de Escitia cuyos habitantes se transformaban el lobo una vez al año durante algunos días¹⁰⁷².

También en mitología *versipellis* calificaba a la persona que tomaba la figura de otra. Como hizo Júpiter, cuando se convirtió en Anfitrión¹⁰⁷³. En sentido traslaticio, pasó a caracterizar a la persona astuta e intrigante¹⁰⁷⁴.

En este último sentido la utiliza Jerónimo, y la relaciona con la mentira de la serpiente de Génesis: *Pro sapiente in hebraeo habet arom, quod aquila et theodotion πανούργον interpretati sunt, hoc est nequam et uersipellem*¹⁰⁷⁵ (“Por astuta en hebreo está “arum”, que Áquila y Teodoción tradujeron πανούργον, es decir, desvergonzada y *versipellis*”). El mismo Jerónimo nos informa de que de él se decía que era “infame, astuto y embustero, mentiroso y burlador” y lo relacionaban con el “arte diabólico”: *Ego probrosus, ego uersipellis et lubricus, ego mendax et satanae arte decipiens!* (“¡Yo, infame, yo, voluble y lascivo, yo, falso y seductor del arte de Satanás!” ¹⁰⁷⁶. Esta doblez es característica del diablo, el mentiroso y falaz por excelencia: “¡Oh astucia del falaz enemigo!”, *O astutia uersipellis inimici!*¹⁰⁷⁷.

En definitiva, una palabra usada en una sola ocasión en Vulg., con reminiscencias mitológicas, que Jerónimo utiliza para caracterizar a la persona astuta que profiere mentiras. En este proverbio se establece una contraposición significativa entre el testigo fiel que libera a las almas y el *versipellis* mentiroso. El primero bien podría aludir a Cristo Salvador, y el segundo al diablo, según la utilización que hace Jerónimo del término *versipellis* en sus obras. Esto se refuerza, además, por la imagen monstruosa a la que alude en una de sus acepciones la palabra latina. Jerónimo es uno de los primeros autores que pone en relación la figura del hombre-lobo con el diablo, “la Bestia” por excelencia. En la Edad Media se condenaron a brujas confesas de haberse transformado en lobos. El eminente demonólogo Pierre de Lancre decía que el lobo es el animal preferido por el diablo para transformarse, ya que “el lobo es el enemigo mortal del cordero en cuya forma fue figurado Jesucristo”¹⁰⁷⁸. La figura del lobo, desde entonces, se caracteriza no sólo por su ferocidad, sino por su carácter satánico¹⁰⁷⁹.

Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci vestitu que in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurari que in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. Quo in tempore si homine se abstinerit, reverti ad idem stagnum et, cum tranaverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. Id quoque adicit, eandem recipere vestem.; Petronius, Satyrice, 62, 13: Intellexi illum versipellem esse.

1072. Heródoto 4, 105, 2: λέγονται γὰρ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὖτις ὀπίσω εἰς τὸ αὐτὸ κατίσταται

1073. Plauto, *Amph.*, Prol., 123:
nam meus pater intus nunc est ecum Iuppiter;
in Amphitruonis vertit sese imaginem
omnesque eum esse censent servi qui vident:
ita versipellem se facit quando lubet.

1074. Id., *Bac.*, 658: *Vorsipellem frugi convenit esse hominem.*

1075. Jerónimo, *Hebr. Quaest. Gen.*, 6, 15.

1076. Id., *Ep.*, 45, 2.

1077. Id., *Tract. psalm. alt.*, 90, 127.

1078. Ramón Hervás Marco, *Los hombres monstruo: vampiros, hombres lobo, fabricantes de monstruos*, Bruguera Barcelona, 1974, p.138

1079. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona, 1988, 652-654.

Pr 9,18: los Gigantes

וְלֹא יָדַע כִּי־רַפָּאִים שָׁם בְּעִמְקֵי שְׂאוֹל קְרָאִיהָ: TM

Pero no sabe que allí están los muertos, en las profundidades del Seol sus invitados [de ella].

^{Vulg.} Et ignoravit quod gigantes ibi sint et in profundis inferni convivae eius

Y no sabía que están allí los gigantes, y en las profundidades del infierno sus convidados.

En este proverbio, como en otros pasajes de la Vulgata, entran en escena los gigantes. Vulg., al igual que en otras ocasiones, escoge este término, préstamo léxico del griego, para traducir el hebreo רַפָּאִים. Lo hace también en pasajes como Dt 2,11, denominando así a los “emim” o “anaqim”, aunque en el versículo anterior se había dicho de ellos que son *populus magnus et validus et tam excelsus*, con lo cual no extraña que Jerónimo diga, en el v. 11, que *quasi gigantes crederentur*. Se trata de un adjetivo calificativo referente a su altura. Algo similar sucede en Dt 2,20, hablando de los “zomzommim”: *terra gigantum reputata est et in ipsa olim habitaverunt gigantes*. También en Dt 3,13. Luego están otros pasajes en los que se habla del *vallis Rafaim* (Gn 14,5; Jos 15,8; 18,16) o *Raphaim* (2 S 5,18,22; 1 Cró 11,15; 14,9). En la mayoría de estos casos, LXX transcribió Ραφαῖν o tradujo por γίγαντες. En Jos 18,16 transcribió en una sola palabra Ἑμεκραφαῖν. Otras traducciones distintas las tenemos en Sal 88,11, con ἰατροὶ para el texto de LXX y *medici* para el de Vulg. (debido a una confusión con el participio qal masculino plural del verbo רפא “curar”); y en Pr 2,18, con γηγενῶν e *impios*, respectivamente.

En otras ocasiones רַפָּאִים se traduce por γίγαντες en griego y también por *gigantes* en Vulg. Es el caso de Pr 21,16; con ellos, dice el proverbio, morará el hombre que se aparte del camino de la sabiduría (en LXX “justicia”). En el conocido texto de Gn 6,4, donde se dice que “había gigantes en la tierra en aquellos días”, γίγαντες y *gigantes* traducen el hebreo נְפִלִים. Este pasaje del Génesis, según X. Pikaza, interpreta de una manera ortodoxa para el judaísmo un tema mítico conocido en otros libros, como los de Enoch y Jubileos¹⁰⁸⁰. Para L. D. Merino, en la demonología de En-Jub hay un grupo conocido genéricamente como “demonios (En 15,8.9.11; 16,1; 19; 99,7) que son los que salieron de las almas de los gigantes, que fueron los hijos de los ángeles caídos y de las hijas de los hombres”¹⁰⁸¹.

Volviendo al proverbio que nos ocupaba, hay que recordar que se encuentra en el contexto de la *mulier stulta* que, a la puerta de su casa, invita a entrar al joven inexperto y necio que desconoce que su morada es como el infierno. En la literatura targúmica encontramos este texto que comenta el pasaje del Génesis y presenta algunas similitudes con nuestro proverbio: “Sucedió que los hijos de los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la superficie de la tierra y les nacieron bellas hijas. Entonces los hijos de los poderosos vieron que las hijas de los hombres eran bellas, con los ojos pintados y los cabellos rizados y caminaban descubriendo su carne. Y les asaltaron pensamientos de libertinaje y tomaron para ellos mujeres de entre todas las que prefirieron. YHWH dijo por su Verbo: ninguna de las generaciones perversas que tienen que surgir en el futuro será juzgada según los juicios de la generación del diluvio, que tiene que ser destruida y exterminada de en medio del mundo. ¿No había yo puesto en ellos mi espíritu de santidad para que ellos realizasen obras buenas? Pero he aquí que sus obras son malas [...] después de que los hijos de los poderosos se hubiesen acercado a las hijas de los hombres y ellas les hubiesen dado hijos: estos son los que fueron

1080. X. Pikaza, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Sígueme, Salamanca 1993, 120.

1081. L. D. Merino, “Los “vigilantes” en la literatura intertestamentaria”, en A.A. V.V., *Simposio bíblico español (Salamanca, 1982)*, Univ. Complutense, Madrid 1984, 590.

llamados gigantes desde antiguo, hombres de fama” (TJI Gn 6,1-4)¹⁰⁸². Como se ve, la mujer, con su actitud seductora, aparece como causante de la perdición del hombre.

Al *Libro de los Gigantes*, antiguo apócrifo perdido, se le atribuyen varios manuscritos encontrados en Qumrán¹⁰⁸³. Inspirada en el relato de Gn 6,1-4, la obra dice de los “gigantes” que nacieron de la unión de los ángeles con las hijas de los hombres, se salvaron del diluvio, son tan altos como los cedros del Líbano, se mueven con sus alas por los aires, son invisibles y tientan al género humano para hacer el mal. Según Josefo (*La guerra judía*, 2, 142), los esenios tenían que guardar en secreto sus nombre. En palabras de J. Treballe, “conocer tales nombres equivalía a adquirir poder sobre ellos. El arte y don de curar, muy apreciado entre los esenios, consistía sobre todo en el poder de conjurar a los demonios causantes de las enfermedades”¹⁰⁸⁴. Estos Gigantes que tientan al género humano para hacer el mal y tienen facultades curativas encajan bien con la la traducción de medici

Podemos pensar que, lo que en el texto hebreo significa “espíritus de muertos”, en el latino ya adquiere otras connotaciones: una, proveniente del judaísmo, y otra, con influencias de la mitología griega, según la cual los Gigantes eran hijos de Urano y de Gea. Trataron de escalar el Olimpo con intención de dominarlo y después de una tremenda lucha, descrita en la *Gigantomaquia*, fueron fulminados por el rayo de Júpiter, que los precipitó al fondo el Tártaro o los enterró vivos bajo el Etna y otros montes¹⁰⁸⁵.

En distintas ocasiones¹⁰⁸⁶ Jerónimo explica el significado de la palabra hebrea רַפָּאִים. Así, por ejemplo: “La palabra hebrea *Rafaim* significa o bien Gigantes, o bien médicos”¹⁰⁸⁷.

Pr 17,22: *Aetas florida*

לֵב שְׂמֵחַ יִטֵּב גֵּהָה וְרוּחַ נֹכָח תִּיבֶשׂ-גְּרוֹם:
Corazón alegre favorece el remedio; espíritu triste seca los huesos.

Vulg. Animus gaudens aetatem floridam facit spiritus tristis exsiccat ossa
Ánimo alegre mantiene la edad florida; espíritu triste seca los huesos.

En ningún otro escritor de la Iglesia de los primeros siglos encontramos la expresión

1082. Tomado de *Ib.*, 601.

1083. Sobre este tema consultar Julio Treballe Barrera, “Ediciones recientes de textos de Qumrán”, en *Ilu*, 1 (1996), 236-239, Universidad Complutense; E. García Martínez, “The Book of Giants” en *Qumrán and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, F. García Martínez (ed.), Leiden, 1992, pp. 97-115.

1084. Julio Treballe Barrera, “Ediciones recientes ... 239.

1085. Cf. AA. VV., *Diccionario de la mitología clásica*, I..., 271-273; M. Grant, J. Hazel, *Who's who in Classical Mythology*, Routledge, London-New York 2005, 228-229; *Diccionario del mundo clásico*, I..., 770.

1086. Algunos textos en los que habla de los Gigantes: Jerónimo, *In Is.*, 6, 14: *Eum angelum qui inferis poenis praepositus est, qui suscitavit omnes gigantes, pro quo alii raphaim, alii titanias transtulerunt. Gigantes autem uocantur iuxta ethnicorum consuetudinem, qui eos terrigenas aestimant, quos terra genuerit. Nos autem gigantes, iuxta graeci sermonis etymologiam, eos appellare possumus, qui terrenis operibus seruierunt* (“Ese ángel que está como prepósito de las penas del infierno [es] el que suscitó a todos los gigantes, que unos traducen como raphaim y otros como titanes. Pero se habla de gigantes según la costumbre de los paganos, que los creen “terrígenas”, los que engendrará la tierra. Pero nosotros, según la etimología proveniente de la lengua griega, podemos llamar gigantes a los que han servido a las obras terrenas”). Jerónimo, *In Is.*, 8, 26: *Gigantes, id est raphaim [...], qui ipsi iuxta geneseos librum appellantur cadentes*; *In Ezech.*, 10, 32.

1087. Jerónimo, *Tract. psalm.*, 87, 7: *Rafaim uerbum hebraeum aut gigantes significat, aut medicos.*

“aetas florida” más que en Jerónimo. La misma expresión se halla en Catulo:

“En el tiempo en que se me dio por primera vez la toga blanca,
cuando mi edad en flor gozaba su alegre primavera,
juguetee bastante. No le soy desconocido a la diosa
que mezcla con las penas una dulce amargura”¹⁰⁸⁸.

Más tarde recupera la sentencia Petrarca para hacer de ella un tópico literario que expresa los años lejanos de la juventud empleados en amores y heroicidades. Así el primer libro de su *De remediis utriusque fortunae* lo llama Petrarca: *De aetate florida et spe vitae longioris*. Allí dice: *Gaudium et spes: Etas florida est: multum superest vite* (“Gozo y esperanza. Es ahora la edad florida. Mucho queda de la vida”)¹⁰⁸⁹. En su *Cancionero*, utiliza dos veces el citado giro¹⁰⁹⁰. Otros muchos autores posteriores han recurrido a este tópico: Fernando de Rojas¹⁰⁹¹, Cervantes¹⁰⁹², Calderón¹⁰⁹³, Quevedo¹⁰⁹⁴, Tirso de Molina¹⁰⁹⁵, etc. En Jerónimo *aetas florida* por salud y juventud apunta a la poesía de Catulo. Frente al pesimismo de Isaías que recuerda la caducidad de la juventud: “Toda carne es hierba y toda su gloria como la flor del campo: la hierba se seca, la flor se marchita [...]” (Is 40,6). Jerónimo da muestras aquí de un optimismo existencial, contrario a los tópicos del *Carpe diem* o del *Collige, virgo, rosas*, en el que la juventud, lejos de marcharse fugaz e irremediabilmente, se dilata y extiende en el tiempo, gracias al espíritu alegre¹⁰⁹⁶.

1088. Catulo, *Carm.*, 68, 15:

*Tempore quo primum uestis mihi tradita pura est
iucundum cum aetas florida uer ageret
multa satis lusi non est dea nescia nostri
quae dulcem curis miscet amaritiem.*

1089. Petrarca, *De remed.*, I, 1.

1090. Id., *Canz.*, CCCXXXVI:

*Tornami a la mente, anzi v'è dentro, quella
ch'indì per Lethe esser non pò sbandita,
qual io la vidi in su l'età fiorita [...].*

Id., *Canzoniere*, CCLCXXVIII:

*Ne l'età sua più bella et più fiorita,
quando aver suol Amor in noi più forza.*

1091. Fernando de Rojas, *Cel.*, 634:

*Pues si en nuestra edad florida
no acreditamos hazañas [...].*

1092. Miguel de Cervantes, *Quij.*, II, 35: *La edad tan florida mía, que aún se está todavía en el diez y... de los años, pues tengo diez y nueve y no llevo a veinte, se consume y marchita debajo de la corteza de una rústica labradora.*

Id., *Ruf. dich.*, II, v. 247:

*Que admira a quien le vee en edad florida
tan recatado en todo y tan compuesto.*

1093. Calderón de la Barca, *Ant. q. tod.*, Jornada I:

*Rinde, pues, tu hermosura, y considera cuanto fuera rigor,
que se ignorara la edad de tu florida Primavera.*

1094. Francisco de Quevedo, *Sal.* IX:

*Cuando me vuelvo atrás a ver los años
que han nevado la edad florida mía [...].*

1095. Tirso de Molina, *Mel.*, v. 334:

*No querrá el Amor que viva para dilatar mi gloria,
y dar a tu edad florida el enero de sus años.*

1096. En Orígenes encontramos un texto en el que habla de la cara como reflejo de la disposición del alma y más concretamente de la “cara florida” expresión de los alegres de corazón: *Sicut enim, cum anima in iracundia est, turbatum et ferum reddit corporis vultus, cum vero in mansuetudine et tranquillitate persistit, placidum mitem que reddit adspectum, ita et ecclesiae ‘facies’ pro virtutibus et motibus credentium aut decora pronuntiatur aut turpis, secundum quod scriptum legimus: ‘vestigium cordis in bonis vultus hilaris’ et item alibi: ‘cordis laeti facies florida, in tristitiis autem positi maestus est vultus’* (Orígenes, *Cant.*, 4).

Pr 30,26: lepusculus

שְׁפָנִים עִם לֹא־עֲצוֹם וַיִּשְׁמוּ בַסֶּלַע בֵּיתָם: TM

Los damanes, pueblo no poderoso, que ponen en la roca su madriguera.

^{Vulg.} Lepusculus plebs invalida quae conlocat in petra cubile suum
El lebrato, pueblo débil, que coloca en piedra su cubículo.

El término שְׁפָן en hebreo bíblico hace referencia al damán (*Hyrax syriacus*). Este pequeño animal, con apariencia de marmota, es natural del continente africano y del Medio Oriente. Vive en las selvas pluviales de África, las sabanas, las regiones áridas de Oriente Medio y las áreas alpinas congeladas. Según estudios recientes, este mamífero tiene un parentesco muy cercano a los elefantes.

A falta de un nombre mejor para denominarlo, Jerónimo lo tradujo por *lepusculus* (“pequeño conejo”, “lebratillo”¹⁰⁹⁷) por su similitud en el tamaño y su costumbre de mover mucho la boca. Ya que esta especie era desconocida en el resto del imperio romano, optó por verterla por “conejo”, animal desconocido en Arabia y Palestina, pero muy abundante en Grecia y España, desde donde se expandió a otras regiones de clima templado en Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, etc. Aunque la palabra שְׁפָן aparece en otras ocasiones en la literatura bíblica, sólo en Pr 30,26 la traduce la Vulgata por *lepusculus*. En Lv 11,5 y en Dt 14,7, donde figura en la lista de los animales prohibidos, Jerónimo lo traduce por *chyrogryllus* (LXX por δασυποδα). En el Sal 104,18, lo hace por *erinaciis* (y LXX por χοιρογρυλλίσις, al igual que en Pro 30,26, aunque en nominativo plural).

En su Comentario a Mateo, explicando la parábola de la casa asentada en la roca, dice que Moisés, cuando huyó de Egipto, era como un *lepusculus domini* al que el Señor le mandó refugiarse en las piedras¹⁰⁹⁸. Su carácter tímido y su calificación de *plebs invalida* en el proverbio debió influir en la utilización del diminutivo de *lepus*.

Este *hapax* Vulgata es un ejemplo de la traducción dinámica que efectuaba Jerónimo cuando determinadas realidades, desconocidas por sus lectores de cultura romana, podían dificultar la comprensión del texto bíblico. En lugar de la explicación, Jerónimo recurría a términos que respondían a entornos autóctonos y habituales de sus lectores.

30,28: stilio

שְׁמָמִית בִּידָיִם תִּתְפֹּשׂ וְהִיא בְּהִיכְלֵי מֶלֶךְ: TM

La lagartija, que puedes coger con las manos pero que [mora] en palacios reales.

^{Vulg.} Stilio manibus nititur et moratur in aedibus regis
La salamanquesa se apoya en las manos y mora en los palacios del rey.

Nos encontramos con un *hapax* TM: שְׁמָמִית, traducido por LXX como καλαβώτης

1097. Actualmente, según el diccionario de Eben Sosan, es la denominación corriente en hebreo moderno para el conejo doméstico.

1098. Jerónimo, *In Matth.*, 1, 1029: *Unde et moysi dicitur eo tempore quo de aegypto fugerat et lepusculus domini erat: sta in foramine petrae, et posteriora mea uidebis.*

(que aparece otra vez en Lv 11,30) y por Vulg. como *stilio* (con una segunda ocurrencia también en Lv 11,30, en su variante de *stelio*).

La traducción latina da a entender que Jerónimo interpretó **הַתִּפְשׁ** como tercera persona femenino singular haciendo así a la salamanquesa el sujeto de la frase. Esto, y la indicación de que vive en los palacios reales, llevó a identificar al animal en cuestión, más que como un tipo de lagarto o lagartija, como una salamanquesa, reptil que trepa por las paredes apoyándose en las ventosas de sus patas.

C. Un pueblo guerrero

Pr 22,5

צִנִּים פְּתִים בְּדֶרֶךְ עֶקֶשׁ שׁוֹמֵר נַפְשׁוֹ יִרְחַק מֵהֶם: TM

Espinas [y] cepos en el camino del perverso; quien guarda su alma, se aleja de ellos.

Vulg. Arma et gladii in via perversi custos animae suae longe recedit ab eis

Armas y espadas en el camino del perverso, pero el custodio de su alma se aleja de ellos.

El romano era un pueblo esencialmente guerrero, aunque la suya era una guerra “ordenada”. El espíritu de conquista le llevó a construir uno de los mayores imperios jamás conocidos, gracias, entre otras cosas a la red de comunicación que lo vertebraba: las calzadas romanas. En este proverbio, en concreto, Jerónimo podría tener en mente la imagen de los salteadores de caminos que acechaban a viajeros y comerciantes. LXX traduce por *τρίβολοι καὶ παγίδες* (“cardos y trampas”) y VL por *tribuli et laquei* (“abrojos y lazos”). También en 25,18 tenemos otro ejemplo de repertorio de armas: en este caso, donde el hebreo dice **מַפִּיץ** “mazo”, el latín traduce *iaculum*, “dardo”. En 19,29, sin embargo, Jerónimo traduce **מַהֲלָמוֹת** por *mallei percutientes* “martillos golpeadores”. **מַהֲלָמוֹת** significa, según Schökel¹⁰⁹⁹, “golpes, azotes”. De la misma raíz que **הִלֵּם** “martillar, destrozar, golpear” y **הֶלֶם** “martillo”. Las mazas las empezó a utilizar el ejército romano por influencia de las tribus bárbaras. Consistían en un cuerpo de metal con un cuerpo ovoide de piedra, hierro o bronce o unos nudos de hierro.

Pr 20,26: La gloria del triunfo

מִזְרָה רָשָׁעִים מִלֶּךְ חָכָם וַיֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם אוֹפֵן: TM

Dispersa a los impíos el rey sabio y hace rodar sobre ellos la rueda.

Vulg. Dissipat impios rex sapiens et curvat super eos fornicem

Disipa a los impíos el rey sabio y levanta sobre ellos un arco de triunfo.

VL trasladó fielmente: *Ventilator enim est impiorum rex sapiens, et immittit illis rotam malorum*. Pero Jerónimo tradujo este proverbio adaptándolo a la cultura de los habitantes del

1099. Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español...*, 206; 407.

imperio romano. El poderío militar que para los hebreos se simbolizaba con el carro, se manifestaba en toda su gloria y esplendor en el arco triunfal para los romanos. Así el Sal 68, que relata la marcha triunfal de Elohim desde Egipto a Sión, dice en el v. 18a: “Los carros de Elohim por miríadas, millares de arcángeles”. También en el Sal 20,8: “Unos confían en sus carros, otros en su caballería; nosotros invocamos el nombre de YHWH, Dios nuestro”. En 1 S 15,12 Vulg. traduce לוֹ יָרַם מִצֵּיב לְיָרַם (“Saúl ha llegado a Carmel y se ha erigido un monumento”) por: *Venisset Saul in Carmelum et erexisset sibi fornicem triumphalem*.

Los arcos de triunfo se convirtieron en distintivos del imperio romano y de las victorias de sus emperadores. Bajo ellos desfilaban las tropas que volvían vencedoras. Se situaban en lugares estratégicos como cruces de calzadas, vías de acceso a las ciudades, extremos de algunos puentes y, sobre todo, en los foros. Proliferaron en época imperial y se encuentran ejemplos en Roma (Arco de Constantino, Septimio Severo y de Tito), y en otras ciudades que formaban parte del imperio romano (arco de Medinaceli, en Soria, el de Bará en Tarragona, el de Caparra en Cáceres).

Pr 9,3: Las fortalezas romanas

שְׁלַחָה נְעֻרֶתֶיהָ תִּקְרָא עַל-גֹּפִי מִרְמֵי קִרְתִּי:TM
Envío a sus criadas para pregonar sobre lo más alto de la ciudad.

Vulg. Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad moenia civitatis
Envío a sus criadas para que llamasen al alcázar y a las murallas de la ciudad.

En este proverbio Jerónimo interpreta que “lo más alto de la ciudad” tenía que ser el alcázar y las murallas, según el sistema de defensa romano, lo que se conocía como *limes*. A partir del s. I d.C. los romanos construyeron grandes murallas fronterizas para defender sus conquistas. Éstas iban jalonadas de fortificaciones y torres de vigilancia. Pero fue durante el gobierno de Adriano (117-138 d.C.) cuando se organizó definitivamente el sistema defensivo en los límites fronterizos, que comprendían el limes renano, el danubiano, el sirio y el norteafricano, aunque el más completo fue el de Britannia, que comprendía el Muro de Adriano, el Muro de Antonino y el de Septimio Severo. En total, los *limes* fortificados suponen más de 5.000 kilómetros y van desde la costa noratlántica de Gran Bretaña, al Mar Negro, y de allí al Mar Rojo y al norte de África y nos han llegado restos de cerca de 900 atalayas y 60 fortalezas¹¹⁰⁰.

D. El derecho romano

El ámbito legal y de la abogacía

En la Palestina veterotestamentaria el derecho se circunscribía a la legislación recogida en la Biblia. Fue Roma, con su Derecho Romano, la cuna del derecho universal tal y como lo entendemos actualmente. El derecho romano constituyó el mayor cuerpo de jurisprudencia

1100. Ver C. Grimberg, *Historia Universal*, VI, Roma, Ercilla, 1985, 142; *Diccionario del Mundo Clásico...*, II, 996.

del mundo antiguo. Jerónimo, como hablante de la lengua latina, utiliza vocablos técnicos y precisos que reflejan el mundo cultural en el que está inmerso. Un mundo donde derechos y obligaciones, legislaciones y procesos judiciales eran habituales y donde personajes como Cicerón, tan admirado por Jerónimo, al que se tenía como el mejor orador romano, aunaba las profesiones de abogado y hombre de letras.

En en Pr 12,17 el proverbio latino está más elaborado en el lenguaje judicial que el hebreo:

יִפְיחַ אֱמוּנָה יִגִּיד צֶדֶק וְעַד שְׁקָרִים מְרַמֶּה: TM

El que habla verdad, anuncia justicia, pero el testigo falso, mentira.

Vulg. Qui quod novit loquitur index iustitiae est qui autem mentitur testis est fraudulentus

El que dice lo que sabe, es un revelador de la justicia, pero el que miente es un testigo fraudulento.

La Vulgata es más expresiva y clara del sentido del proverbio: se trata de una oposición entre el testigo verdadero y el falso en un juicio. Pero Jerónimo va un poco más allá: no sólo colabora con la justicia el que no dice mentira, sino el que dice lo que sabe, el que no se calla la verdad. Éste es un “revelador de justicia”.

En Pr 12,19 de nuevo el proverbio latino va más allá del hebreo, que contrapone la longevidad de la verdad frente a la brevedad de la mentira. En la Vulgata, la antonimia se establece entre el testigo verdadero y el que se busca apresuradamente para testificar en un juicio y que, para ello, inventa una mentira:

שִׁפְת־אֱמֶת תִּכּוֹן לְעַד וְעַד-אֲרָנִיעָה לְשׁוֹן שֶׁקֶר: TM

El labio veraz permanecerá para siempre y por un instante la lengua de mentira.

Vulg. Labium veritatis firmum erit in perpetuum qui autem testis est repentinus concinnat linguam mendacii

El labio de verdad estará firme para siempre, pero el testigo repentino urde una lengua de mentira.

Aunque el texto latino se acerca al de LXX en el principio del segundo hemistiquio (LXX traduce μάρτυς ταχὺς), sin embargo la redacción de la Vulgata acerca de la trama que inventa el testigo de última hora es original.

En 16,11 el proverbio hebreo habla de la balanza y del peso justos, un tema recurrente en la Biblia (Lv 19,36; Pr 11,1; 20,23; Ez 45,10; las pesas falsas: Os 12,7; Pr 20,10.23; etc.). No sólo le agradan a Dios, sino que de alguna manera le pertenecen: פֶּלֶס וּמֵאזְנֵי מִשְׁפָּט לַיהוָה (“balanza y platillos justos son de YHWH”), dice TM. Vulg. dice *Pondus et statera iudicia Domini sunt* (“Los juicios del Señor son peso y balanza”). Porque para Jerónimo, en definitiva, la justicia es tan importante que es un atributo de Dios¹¹⁰¹. Por eso en 16,11 viene a decir que los juicios del Señor son precisos como una balanza o un peso.

1101. También en el judaísmo rabínico contemporáneo la justicia es un atributo divino, hasta el punto que se personaliza y habla, actúa y discute con la misericordia. Es la contraposición frecuente entre “midat ha-din” y “midat-rahamim”. Agradezco la sugerencia al profesor Luis Girón.

El derecho hereditario

13,22:

טוֹב יִנְחִיל בְּנֵי-בָנִים וְצָפוֹן לְצַדִּיק חֵיל חַטָּא:™

El bueno deja herencia a los nietos y al justo le está guardada la fortuna del pecador.

Vulg. Bonus relinquet heredes filios et nepotes et custoditur iusto substantia peccatoris

El bueno dejará herederos a los hijos y nietos y para el justo se guarda la hacienda del pecador.

En Vulg. se aprecia una precisión jurídica: la hacienda va para los nietos y hijos. Y es que en el Derecho Romano¹¹⁰², un testamento que excluyese a los hijos del patrimonio hereditario se consideraba una impiedad, contrario al *officium pietatis*, el deber moral que el padre tenía hacia sus hijos legítimos de acuerdo a las costumbres romanas. El testamento que no cumplía este deber era considerado *inofficiosum* y se podía recurrir judicialmente.

En el Derecho de las XII Tablas, se podía nombrar heredero a cualquier persona. Con el paso del tiempo, se reguló la herencia de las personas más allegadas, que pasaron a ser herederos legítimos a no ser que el testador las desheredara expresamente. Eran los *heredes domestici*. Éstos heredaban automáticamente cuando moría el testador. A este grupo pertenecían, en primer lugar, los *sui heredes*, los descendientes agnados del fallecido sometidos a su patria potestad. A estos parientes próximos el testador tenía que dejar la llamada *portio legitima* de su patrimonio. También los nietos del difunto, hijos de un hijo y bajo la patria potestad de aquel, aunque no fueran *sui heredes*, entraban en el grupo de los *heredes domestici* y por ello eran *heredes necesarii* de su abuelo.

Así que los hijos eran herederos establecidos y protegidos por la ley. Si el testamento no mencionaba (para instituirlos herederos o desheredarlos) a los *filii* varones descendientes en primer grado bajo la patria potestad paterna, constituía preterición (*praeteritio*) y era causa de nulidad del testamento. Si las silenciadas eran las *filiae* u otros parientes como la *uxor in manu*, los nietos (*nepotes*), etc., no se anulaba el testamento, pero tenían derecho a pedir la división a partes iguales con los *sui* instituidos.

Pr 23,10

אַל-תַּסֵּג גְבוּל עוֹלָם וּבִשְׂדֵי יְתוּמִים אַל-תִּבְא:™

No cambies la linde de siempre, ni entres en los campos de los huérfanos.

Vulg. Ne adtingas terminos parvulorum et agrum pupillorum ne introeas

No toques los límites de los pequeños ni entres en el campo de los pupillos.

Posiblemente Jerónimo pudo confundir עולם (“para siempre”) con עולל (“niño”)¹¹⁰³.

1102. Para la herencia en el Derecho Romano consultar F. J. Casinos Mora, *De hereditatis petitione: estudios sobre el significado y contenido de la herencia y su reclamación en derecho romano*, Dykinson, Madrid 2006.

1103. Otro error de Jerónimo a propósito de “parvulus” lo tenemos en Sal 64,8:

יְיָ יִלֵּם אֱלֹהִים חֶץ פִּתְאוֹם יִהְיֶה מִכֹּתָם:™

Pero Elobim les disparará una flecha; de repente llegarán sus plagas.

ἸΧΤ καὶ ὑψωθήσεται ὁ θεός βέλος νηπίων ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν

Pero Dios será exaltado: una flecha de niños serán sus plagas.

La forma עולל aparece en distintas ocasiones, tanto en singular (1 S 15,3; Jer 6,11) como en plural עוללים (Sal 8,3; Job 3,16, etc.). En Lam 2,19, por ejemplo, TM dice עֲלֵי-נַפְשׁ עוֹלְלִיךָ שְׂאִי אֶלָּיו (“alza a él tus manos implorando la vida de tus niños”). LXX traduce עולל por לעולם: עוללים y עולם. En Miq 2,9 coinciden los dos términos: עולם y עוללים (“Echastes a las mujeres de mi pueblo fuera de las casas que eran su delicia; a sus niños quitasteis mi perpetua alabanza”). Y Jerónimo traduce fielmente el primero por “parvulis” y el segundo por “in perpetuum”: *Mulieres populi mei eiecistis de domo deliciarum suarum a parvulis earum tulistis laudem meam in perpetuum*. Quizás el texto que manejó Jerónimo de Pr 23,10 contenía ya la falta. De no ser así, Jerónimo habría transformado el proverbio hebreo formando un paralelismo sinonímico: no cambies mojones de los menores de edad, y en el campo (¿herencia?) de los pupilos no entres. La Vulgata, manteniéndose fiel al sentido del texto hebreo, parece referirse a la práctica de los tutores y cuidadores que se aprovechaban de las propiedades de los menores.

La tutela, en el derecho romano, era el derecho de dirigir la persona y administrar los bienes de un pupilo¹¹⁰⁴. Así la define Servio Sulpicio: “La tutela es un poder y potestad sobre persona libre que permite y otorga el derecho civil para proteger a quien por razón de edad no puede defenderse por sí mismo”¹¹⁰⁵. Dos clases de personas estaban bajo tutela: los pupilos, por su edad, y las mujeres por su sexo¹¹⁰⁶. Los pupilos *sui iuris* que estuvieran fuera de la patria potestad se encomendaban a un tutor. Éste tenía que tener más de veinticinco años y ser ciudadano romano y, en principio, no ser mujer. El nuevo Derecho hará después una excepción en favor de la madre y abuela del pupilo.

Como la tutela se consideraba un *munus publicum*, había obligación de aceptar la tutoría, salvo las excepciones contempladas por la ley: los altos funcionarios del Estado, los sacerdotes, profesores, los que servían en el ejército, los que tenían familia numerosa (por lo menos tres hijos en Roma, cuatro en Italia y cinco en las provincias) y los mayores de setenta años¹¹⁰⁷.

El derecho romano contemplaba tres clases de tutor: el testamentario, el legítimo y el dativo. El tutor testamentario era aquel que el padre nombraba en su testamento para sus hijos legítimos. El tutor legítimo era el agnado más próximo al que le correspondía si no lo había

^{VUL} et exaltabitur Deus sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum

Y Dios será exaltado: sus plagas serán como las flechas de niños.

La traducción de la Vulgata es casi un calco del texto griego. פתאום (“de repente”) en su forma plena פתאום tiene una sola ocurrencia en el TM: ésta de Sal 64,8. Tanto el texto griego como el latino parecen confundirla con פתאים (“niño”, “ingenuo”), que aparece cinco veces en el texto hebreo de la Biblia.

1104. Para el tema de la tutela en el Derecho Romano consultar García Garrido, *Diccionario de Jurisprudencia Romana...*, 348-350; Treggiari, *Roman Marriage*, 42, 68, etc.; William Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities...*, 1176; Ingrid Brena Sesma, *Intervención del estado en la tutela de menores*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie G: Estudios Doctrinales, n° 157, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, 18-20, 22-28; *Diccionario del Mundo Clásico...*, II, 1666-1667.

1105. Dig. 26, 1, 1: *Tutela est vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum qui propter aetatem suam (sua) sponte se defendere nequit iure civili data ac permissa*.

1106. La mujer romana estaba sometida al varón; bien mediante la *potestas* (ejercida por el *paterfamilias*), la *manus* (por el marido) o la *tutela* (asignada por testamento o por la ley) (G. 1.144). Con la progresiva independencia y liberación de la mujer, la *tutela mulieris* perderá su razón de ser hasta convertirse en un límite formal. Claudio, mediante una *Lex Claudia*, abolió la tutela legítima sobre las mujeres. Cf. M. J. Garrido, *op. cit.*, 348-349; Blanca Gamboa Uribarren, “Mujer y sucesión hereditaria en Roma”, *Mujeres y Derecho: Pasado y presente I. Congreso multidisciplinar de la sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho*, Octubre de 2008, 34-35.

1107. JI. 1, 25.

nombrado el padre o el testamento no tenía validez. Justiniano nombró a la madre y abuela tutoras legítimas, con preferencia a los agnados¹¹⁰⁸. A falta de los anteriores, los magistrados podían nombrar un tutor dativo.

El deber del tutor se extendía a cuidar de la persona (de su educación y bienestar) y de su patrimonio. Tenía el deber de administrar sus bienes como un buen *paterfamilias* y era responsable y respondía de las pérdidas ocasionadas por su mala administración. La ley protegía al pupilo, de tal manera que éste podía exigirle a su tutor responsabilidades mediante las siguientes acciones:

- *Actio de rationibus distrahendis*: tenía carácter penal y se aplicaba contra el tutor que se había apropiado de un bien del patrimonio del pupilo. El tutor tenía que restituir el doble de lo sustraído.
- *Acussatio suspecti tutoris*: aplicada en los casos de tutela testamentaria. Se trataba de una acción pública infamante en la que cualquiera podía actuar como acusador contra el tutor.
- *Actio tutelae*: con ella se perseguía originariamente la conducta dolosa del tutor contraria a la fides y la podía ejercitar el pupilo al término de la tutela. *Actio utilis tutelae*: contra el tutor que se muestra negligente o inoperante.

Por su parte el tutor podía reclamar del pupilo los gastos o desembolsos hechos en la gestión de la tutela mediante una *actio tutelae contraria*.

En Pr 23,10 Jerónimo traduce יְתוּמִים (“huérfanos”) por *pupillorum*. *Pupillus* era el término con el que se designaba al huérfano, al que el Derecho Romano asignaba siempre un tutor, si no lo había nombrado su progenitor en el testamento. La expresión “no toques los límites de los pequeños ni entres en el campo de los pupilos” puede ser una advertencia a los tutores que se aprovechaban de su condición para enriquecerse a costa de sus pupilos, apropiándose de sus bienes (cambiando los hitos-límites de su propiedad). Un comportamiento que se consideraba violación de un deber *sacro*, un atentado a la *fides*.

Pr 6,33

נֶגְע־זָקְלוֹן יִמְצָא וְחֶרְפָּתוֹ לֹא תִמָּחֶה: TM

Azote y deshonra encontrará y su afrenta no se borrará.

Vulg. Turpitudinem et ignominiam congregat sibi et obprobrium illius non delebitur
Vergüenza e ignominia acumula para a sí y su oprobio no se borrará.

Turpitude suele traducir a עֶרְוָה “desnudez”, “genitales”. Así, por ejemplo, en Lv 18, donde se enumeran las relaciones sexuales prohibidas. “Descubrir la desnudez”, en hebreo, es un eufemismo que significa tener relaciones sexuales. Es una vergüenza ligada a la sexualidad, con cierta connotación moral. Por ejemplo, en Ez 16,37, le dice YHWH a la prostituta: *Nudabo ignominiam tuam coram eis et videbunt omnem turpitudinem tuam* (“Descubriré tu desnudez, y verán toda tu desnudez”). VL ofrece la siguiente lectura, muy cercana al texto griego: *Dolores et debonestationes sustinet [...]*. Jerónimo suprime los golpes o azotes para el adúltero. En su época la legislación romana no contemplaba este castigo para los culpables de adulterio.

1108. Nov. 118, 4, 5.

Desde la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* el *adulterium*¹¹⁰⁹ deja de ser un asunto privado para convertirse en un caso penal, aunque no se aplicara igualmente a ambos sexos: se consideraba más grave el adulterio en la mujer que en el hombre¹¹¹⁰. Para una mujer casada, el castigo era el exilio, confiscación de una tercera parte de su propiedad, la incapacidad de recibir herencia y de parte de su dote. El padre podía matar a su hija y al adúltero si los sorprendía en su casa o en la de su yerno, pero debía ser de inmediato y a ambos a la vez¹¹¹¹. Esta ley de Augusto pretendía principalmente preservar la castidad de las mujeres casadas, por eso se perseguía al adúltero en cuanto atentara contra las esposas de otros hombres. También pretendía disuadir a los padres de ejercer el *ius occidendi*. El paterfamilias tenía el derecho de vida y de muerte sobre las personas que tenía bajo su potestad desde el derecho de las XII Tablas (ca. 450 a.C.). En tiempos de Constantino (306-377) se cita todavía como derecho vigente. El marido, si no se divorciaba, podía ser acusado de lenocinio¹¹¹². Más tarde, con Constantino, se volvió a la pena de muerte y Justiniano impuso como castigo la reclusión de la adúltera en un convento¹¹¹³.

El castigo de azotes o flagelación (*flagrum*), que fue muy empleado por los romanos, fue abolido por la ley Porcia para las personas que tuvieran la ciudadanía romana. Era a los esclavos a quienes se les castigaba con azotes. En época de los emperadores también se castigaba con palos y azotes a los libertos de clases más humildes. Calístrato registra “el castigo con barras, los azotes y los golpes con cadenas¹¹¹⁴”.

Jerónimo sustituye el castigo de azotes o golpes poniendo el énfasis en la vergüenza moral que acompañará durante toda la vida al adúltero.

E. Las instituciones romanas

31,23: los senadores

נֹדַע בַּשְּׁעָרִים בְּעֵלְהָ בְּשִׁבְתּוֹ עִם זִקְנֵי-אֶרֶץ:™

Conocido en las puertas su esposo, cuando se sienta con los ancianos del país.

^{Vulg.} Nun nobilis in portis vir eius quando sederit cum senatoribus terrae.

Conocido en las puertas su marido, cuando se sienta entre los senadores de la tierra.

1109. Cf. S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford University Press, Londres 1993, 263ss., 277ss.; M. J. García Garrido, *Diccionario de jurisprudencia romana*, Dykinson, Madrid 1993, 26.

1110. San Agustín hace una definición de adulterio más igualitaria: *Si femina moecha est habens virus concumbendo cum eo, qui vir eius non est, etiam si ille non habeat uxorem, profecto moechus est et vir habens uxorem concumbendo cum ea, quae uxor eius non est, etiam si illa non habeat virus* (“Si es adúltera la mujer casada que cohabita con uno que no es su marido, aunque no tenga mujer, evidentemente también es adúltero el hombre que teniendo esposa habita con una que no lo es, aunque ella no tuviera marido”), Agustín, *Quaest. Ex.*, 71, 4.

1111. Dig. 48, 5, 23 (22), 2 Papiano.

1112. Dig. 48, 5, 25 (24), 1 Macer.

1113. Nov. 134.

1114. Dig. 48, 19, 7.

En VL se lee *erit conspicuus in portis vir eius, cum sederit in concilio cum senioribus terrae*. En las otras dos ocasiones en las que Jerónimo traduce זקני־ארץ (1 R 20,7 y en Jer 26,17) lo hace por *seniores terrae* (el último ejemplo en ablativo). En total, en la Vulgata aparece dos veces la palabra “senator” (aquí y en Dn 6,7) y otras dos “senatus” (2 M 1,10; 11,27). En este proverbio parece intencionada la elección de “senatoribus”, refrendada por la presencia de “nobilis”.

En el *mashal* hebreo se alude a la costumbre antigua de reunirse los ancianos del pueblo en las puertas para administrar justicia. Era el lugar público de la ciudad, donde además de impartir justicia¹¹¹⁵ se realizaban transacciones comerciales, se hacían anuncios¹¹¹⁶, hablaban los profetas¹¹¹⁷... En Zac 8,16 se dice: “Haced justicia verdadera y pacífica en vuestras puertas”. Jerónimo conocía esta costumbre predecesora del sanedrín que aparece en distintos pasajes de la Biblia y en este proverbio la traslada a una de las instituciones más antiguas y representativas del gobierno romano: el Senado¹¹¹⁸.

Aunque sufrió grandes variaciones a lo largo de su existencia, generalizando se puede decir que, lo que empezó siendo un órgano consultivo de la monarquía, constituido por los jefes o *patres* de la ciudad, llegará a tener en época republicana competencia en asuntos religiosos, presupuestarios, en el reclutamiento de las legiones, en los conflictos entre magistrados, en el orden público, cuestiones militares, financieras y en las relaciones con otros pueblos y naciones. Su lugar de reunión en Roma era la *curia*. Los senadores, que en la República ascendían a 300, eran hombres investidos de una gran autoridad. Incluso exteriormente se distinguían por el *latus clavus*, una toga adornada en sus bordes con una banda ancha de color púrpura. Les estaban reservados los mejores asientos en los espectáculos y presidían cortejos, desfiles y procesiones. En época imperial alcanzaron el título honorífico de *clarissimi viri*.

F. El nuevo Dios de los cristianos

25,27: un Dios inescrutable

אֲכַל דְּבַשׁ הָרְבוֹת לֹא־טוֹב וְחָקֵר כְּבוֹדָם כְּבוֹדִיTM

Comer mucha miel no es bueno, ni la búsqueda de la propia gloria es gloria.

Vulg. Sicut qui mel multum comedit non est ei bonum sic qui scrutator est maiestatis opprimitur gloria

Como al que come mucha miel, no le sienta bien, así el que es escrutador de la majestad es oprimido por la gloria.

Nos encontramos ante un texto corrompido, al que se le han dado diversas interpretaciones. Cantera-Iglesias traduce el segundo hemistiquio por: *ni la búsqueda de gloria es*

1115. Jb 29,7; Lam 5,14; Dt 17,5.

1116. Pr 2,21; 8,3.

1117. Jr 7,2.

1118. Ver AA. VV., *Diccionario de la Mitología clásica*, I..., 1488-1491.

gloria. Schöckel y Vélchez¹¹¹⁹ lo hacen por: *indagar cosas arduas es un honor*. LXX lo había hecho por τιμᾶν δὲ χρὴ λόγους ἐνδόξους (*es necesario honrar los dichos venerables*). En otras ocasiones Vulg. traduce también כְּבוֹד por *maiestas*. Así, por ejemplo, en Sal 29,3, אֱלֹהֵי כְבוֹד es vertido por *Deus maiestatis*; שֵׁם כְּבוֹדוֹ por *nomen maiestatis* en Sal 72,19, etc. En cualquier caso, referida siempre a la majestad de Dios. כְּבוֹד también tiene la acepción de peso, carga¹¹²⁰.

Con respecto a *scrutator*, en Is 40,23, confundiendo quizás רוֹזְנִים (plural de רוֹזֵן “dignatario”, “soberano”, “príncipe”) con una forma plural de רֵז (“secreto”), traduce רוֹזְנִים por *secretorum scrutatores* (cf. estudio de Pr 20,1). *Scrutatores* es una adición de Jerónimo que no correspondería a ninguna palabra de TM. De estos “escrutadores de misterios” dice Jerónimo en Is 40,23a: *Qui dat secretorum scrutatores quasi non sint* (“El que da escrutadores de los secretos como si no fueran”). Dios los anula, los anonada. Porque los misterios divinos son inescrutables, como dice Pr 25,3: *Caelum sursum et terra deorsum et cor regum inscrutabile* (“Lo más alto del cielo, la profundidad de la tierra y el corazón de los reyes es inescrutable”). Tanto, que los cristianos inventaron una palabra para expresar la imposibilidad de acceder a los misterios de Dios: *inscrutabilis*, ésta que usa Jerónimo en Pr 25,3. Se trata de una forma “integral” (según la terminología de la escuela de Nímege¹¹²¹), presente sólo en autores cristianos.

Lo que ha hecho Jerónimo es reconstruir, ejerciendo de filólogo, un proverbio de difícil sentido orientándolo, a modo de advertencia, a los que en su época pretendían llegar por sus propios esfuerzos, al conocimiento de la divinidad. Una velada alusión a grupos como los origenistas y pelagianos, con los que tan abierta y ardientemente se enfrentó Jerónimo¹¹²². Orígenes se sentía libre de especular en puntos donde la enseñanza de la Iglesia y la Escritura no fuesen explícitamente claras¹¹²³. Su doctrina de las almas preexistentes, entre las que se encontraba la de Jesús, unida estrechamente al Logos, podría ser un intento de escrutar la majestad divina más allá de los límites de la revelación y de la humildad propia del cristiano. Esto es lo que viene a decir, precisamente, en su Diálogo contra los Pelagianos: *Respondebit stultae interrogationi tuae liber sapientiae: altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus sis. Et iterum: noli esse sapiens multum et noli argumentari plus quam oportet. Et in eodem: in sapientia et in simplicitate cordis quaerite deum* (“Responderá a tu tonta pregunta el libro de la sabiduría: no investigues lo que te sobrepasa ni escrutes lo que supera tus fuerzas. Y en otro lugar: no quieras ser sabio y no quieras argumentar más de lo conveniente. Y allí también: con sabiduría y con sencillez de corazón busca a Dios”) ¹¹²⁴.

14,9: La gracia de Dios mora entre los justos

אֲוִלִּים יִלִּין אֲשֶׁם וּבֵין יֹשְׁרִים רָצוֹן: TM

De los necios se burla el pecado, pero entre los rectos hay buena voluntad.

1119. L. A. Schökel / J. Vélchez, *Proverbios...*, 458.

1120. J. Targarona Borrás, *Diccionario Hebreo/Español*, Riopiedras, Barcelona 1995, 517.

1121. Cf. J., Schrijnen: *I caratteri del latino cristiano antico* (trad. de S. Boscherini), Patron, Bologna 1986.

1122. Consultar *Diccionario Patristico...*, 1143-7; E. A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992.

1123. En este texto Orígenes habla de escrutar los misterios ocultos de Dios por medio del estudio: Gregorio Illiberitano, *Tract. Orig.*, 11: *Diuinae legis quae non lapidibus inscriptae, sed pectoribus infixae sunt, non in robore uel aere incisae, sed in animo ac mente locatae, habent aut moralia praecepta aut naturalia decreta, ex quibus sunt quaedam aperta atque perspicua, quaedam uero enigmatica atque figurata et in mysteriorum archano recondita, quae tamen spiritus summo studio prouestigando consequitur, sicut beatus apostolus ait: spiritus omnia scrutatur, etiam altitudinis dei.*

1124. Jerónimo, *Dial. Pel.*, 3, 1, 34.

Vulg. Stultis inludet peccatum inter iustos morabitur gratia
El necio se burlará del pecado y entre los justos morará la gracia.

Vulg. traduce normalmente רָצוֹן por *voluntas, bona voluntas*, y menos frecuentemente por *placitum* y *beneplacitum*. Sólo en dos casos, aquí y en Pr 12,2, lo hace por *gratia*. Aunque su traducción no deja de ser acertada, y más literal de lo que pudiera parecer, ya que רָצוֹן se refiere al beneplácito de Dios, hay que hacer notar que, como en otras ocasiones, Jerónimo “construye” una máxima breve referente a la conducta del justo. Fácil de recordar, concisa, con un pequeño matiz teológico: la gracia de Dios, tan emblemática en el desarrollo teológico posterior, incipiente aquí, se opone frontalmente al pecado y tiene su morada entre los justos.

16,23: La gracia sustituye al saber

לֵב חָכָם יִשְׁכִּיל פִּיהוּ וְעַל־שִׁפְתָיו יִסֹּף לֵקָחTM
El corazón del sabio hace prudente su boca y sobre sus labios aumenta el saber.

Vulg. Cor sapientis erudiet os eius et labiis illius addet gratiam
El corazón del sabio enseñará a su boca y a sus labios añadirá gracia.

Aquí tenemos un caso en el que Vulg. traduce, sorprendentemente, לֵקָח por *gratia*. VL lo había hecho por *scientia*¹¹²⁵. El mismo Jerónimo sabemos que conocía esta traducción, porque es la que utilizó en su Comentario a Isaías¹¹²⁶. En sus obras habla con frecuencia de la *scientia scripturarum*. No podemos saber qué le llevó a traducir לֵקָח por *gratia*, si fue debido al manuscrito hebreo que utilizó (aunque no parece fácil confundir חָן con לֵקָח) o fue un cambio intencionado. Pero sí sabemos de la agria polémica que enfrentó a Jerónimo con origenistas (Orígenes fue uno de los pioneros a la hora de recurrir a la filosofía como auxilio propedéutico de la fe) y pelagianos, que insistían en que la persona puede, con sus propias fuerzas, conseguir la perfección cristiana. Lo que estaba en juego era la importancia de la gracia, el gran tema de controversia. Agustín fue el gran abanderado de esta lucha, aunque Jerónimo también se enfrentó abiertamente a Pelagio y sus seguidores, escribiendo el *Diálogo contra los pelagianos*.

Resumiendo: si bien לֵקָח es “saber” y “ciencia”, no se trata de una ciencia etérea, sin de una ciencia recibida y aceptada, por lo que tiene un componente de gratuidad. Jerónimo subraya este matiz traduciendo por *gratia*, un término con fuertes connotaciones teológicas ya en el cristianismo primitivo.

Pr 11,19: La misericordia de Dios

כִּן־צִדִּיקָה לְחַיִּים וּמִרְדָּף רָעָה לְמוֹתוֹ:TM
Como la justicia [conduce] a la vida, quien persigue el mal [va] hacia su muerte.

1125. La traducción completa de la Vetus Latina de este proverbio es: *Sapiens intelligit quae profert de ore suo: et in labiis suis portabit scientiam.*

1126. Jerónimo, In Is., pról., 50: *Sed iuxta salomonem qui loquitur in prouerbiis: sapiens intelligit quae profert de ore suo, et in labiis suis portabit scientiam* (“Según Salomón, que dice en Proverbios: el sabio entiende lo que habla de su boca y en sus labios portará conocimiento”).

Vulg. Clementia praeparat vitam et sectatio malorum mortem
La clemencia prepara la vida y la persecución de los males, la muerte.

En este proverbio la justicia es sustituida por la clemencia. LXX trasladó por *υἱὸς δίκαιος* y de la Versio Antiqua no tenemos noticia. En la Vulgata hay otros casos en los que se encuentra una traducción parecida. Así ocurre en Jc 5,11, donde *צדקת פרזנו* (“los triunfos de sus aldeas”) se traslada a *clementia in fortes*. También en el Sal 103,6, donde el hebreo dice: *עֲשֵׂה צְדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים לְכָל-עֲשׂוּקִים*, dice la Vulgata: *faciens misericordias Dominus et iudicium omnibus iniuriam patientibus*, rompiendo la sinonimia que se establecía entre los dos hemistiquios. (Hay que advertir que también LXX interpretó de una manera similar: *ποιῶν ἐλεημοσύνας*). Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, como el Sal 11,7, la Vulgata no procede así. El hebreo *כִּי-צָדִיק יְהוָה צְדָקוֹת אֱהָב יֵשֶׁר יַחֲזֹק פָּנָיו* lo traduce por *quoniam iustus Dominus et iustitias dilexit aequitatem vidit vultus eius* (LXX lo había hecho por *ὅτι δίκαιος κύριος*).

Ya Séneca hablaba de prepararse para la vida y para la muerte, dando prioridad a la segunda: *Ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus*¹¹²⁷. En otro tratado que dedica exclusivamente a la clemencia, habla de lo que son para él dos extremos o “vicios del ánimo”: la severidad, que lleva a la crueldad, y la clemencia, que conduce a la compasión: “Es pertinente para la ocasión investigar qué es la misericordia; pues muchos la alaban como virtud y al hombre bueno lo llaman misericordioso. Y ésta es un vicio del ánimo. La severidad y la misericordia están muy cerca la una de la otra y las dos debemos evitar, pues bajo apariencia de severidad incurrimos en crueldad y bajo apariencia de clemencia, en misericordia”¹¹²⁸.

También Jerónimo, en este proverbio, contrapone dos opuestos: la clemencia, que conduce a la vida, y la maldad, que lleva a la muerte. Sin duda que a él, aunque gran lector de Séneca, y de acuerdo con él en gran parte de su doctrina, la clemencia no le podía parecer imperfecta, aunque condujera a la misericordia, ya que ésta es uno de los atributos que caracterizan a Dios. Así aparece en dos textos del mismo Jerónimo: *Deus natura misericors est, et paratus ut saluet clementia, quos non potest saluare iustitia* (“Dios, por naturaleza, es misericordioso, y está preparado para salvar por su clemencia a los que no puede salvar por la justicia”)¹¹²⁹. *Quod facere cogitabam propter iustitiam non feci propter clementiae magnitudinem* (“Lo que pensaba hacer por la justicia no lo hice a causa de la gran misericordia”)¹¹³⁰.

La expresión *praeparare ad vitam [degendam]* significa preparar las cosas necesarias para vivir. Para los cristianos, tenía el matiz de prepararse una morada eterna. Así se ve en textos como 4 Esd 8,52: *Vobis enim apertus est paradiscus, plantata est arbor vitae, praeparatum est futurum tempus praeparata est abundantia, aedificata est civitas, probata est requies, perfecta est bonitas ante perfecta sapientia*. En la misma línea está 4 Esd 8,60¹¹³¹. Y en Jn 14,3 se pone en boca de Jesús la expresión *praeparare locum*. Para Pedro Crisólogo, los que se apiadan y tienen misericordia de

1127. Séneca, *Ad Lucil.*, 61, 4.

1128. Id., *De Clem.*, 2, 4, 4: *Ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut virtutem eam laudant et bonum hominem vocant misericordem. Et haec vitium animi est. Utraque circa severitatem circaque clementiam posita sunt, quae vitare debemus; per speciem enim severitatis in crudelitatem incidimus, per speciem clementiae in misericordiam.*

1129. Jerónimo, *In Ion.*, 2.

1130. Id., *In Ezech.*, 6, 20.

1131. *Sed ipsi qui creati sunt coinquinaverunt nomen eius qui fecit eos, et ingrati fuerunt ei qui praeparavit eis nunc vitam.*

los pobres, a esos se les prepara un granero para la vida eterna¹¹³². Una vida preparada para los buenos, mientras que para los malos se reservan los tormentos¹¹³³. Una de las grandes diferencias entre la antigua y la nueva ley, en palabras de Jerónimo, es que la primera se caracterizaba por la justicia; la segunda, por la clemencia: *In ueteri lege, iustitia est, in nouo autem instrumento, bonitas est atque clementia* (“En la antigua ley, predomina la justicia, pero en el nuevo testamento están la bondad y la clemencia”)¹¹³⁴. A la nueva vida inaugurada por Cristo no se podía llegar ya por la justicia, sino por la clemencia, como dice el proverbio latino.

27,9: incienso sólo para Dios

שֶׁמֶן וְקִטְרֶת יִשְׂמַח לֵב וּמִתְקַן רֵעֵהוּ מִעֲצַת נַפֶּשׁ: TM

Aceite e incienso alegran el corazón, y la dulzura del amigo [más] que el consejo del alma.

Vulg. Unguento et variis odoribus delectatur cor et bonis amici consiliis anima dulcoratur
Con ungüento y variedad de olores se deleita el corazón, y con los buenos consejos del amigo se endulza el alma.

La Vulgata se aparta, en este versículo de Proverbios, de la manera como usualmente traduce קִטְרֶת: *incensum*, en Ex 30,7; Nm 4,16; 2 Cró 29,7; Sal 65,15; 140,2; Is 1,13; etc., y *thymiana* (un incienso compuesto de varias plantas aromáticas), en Ex 30,1; 2 Cró 13,11; etc. Como en otras ocasiones, Jerónimo no desconocía la palabra, sino que, a mi modo de ver, hizo una traducción con intencionalidad teológica: el incienso sólo se le ofrece a Dios. Hacerlo a otras personas, a imágenes, a dioses paganos, es señal de idolatría, como se recoge en fragmentos de sus obras¹¹³⁵.

Ya que de este proverbio estaba ausente toda referencia a Dios, Jerónimo optó por traducir קִטְרֶת por *variis odoribus*, expresión sin ninguna connotación cultual.

17,11: Los ángeles, mensajeros de Dios

אֶךְ-מֵרִי יִבְקֹשׁ-רָע וּמִלֶּאךָ אֶכְזָרִי יִשְׁלַח-בּוֹ: TM

El malo busca sólo la rebeldía, pero le será enviado mensajero cruel.

Vulg. Semper iurgia quaerit malus angelus autem crudelis mittetur contra eum
El malo busca sólo siempre disputas, pero será enviado contra él un ángel cruel.

מִלֶּאךָ en TM tiene el significado de “mensajero”, “alguacil”. Cuando se trata de un

1132. Pedro Crisólogo, *Coll. serm.*, 42: *Caeli pluuia infundit terram, lacrima pauperis caelum rigat. Ergo sitit caelum, et expectat de ploratu pauperum uicem roris, quia misericordia arat caeli campos, sulcos ducit pietas per superna; illic misericordiae semina, quae suscepit manus pauperis, mittit; ibi segetem colligit, qui misericordiam suam pauperi commiserit hic serendam. Beatus cui seminanti sic aeterna horrea perpetem praeparantur ad uitam!*

1133. Id., 66: *Quasi ad hoc desideratus aduenerit, ut iteratae mortis pericula sustineret. Nolunt referri uisa, qui nolunt audita non credi. Scimus, scimus et uitam parari bonis, et malis tormenta praeparari; sed dum uitis capti uirtutum tempus nolumus aduenire, fingimus nescire quod scimus, et post mortem quid sit uolumus ab inferis uenire qui dicat, cum de caelo christus ueniens, et ab inferis ipse rediens, et quid bonis in caelo maneat, et quid malos expectet in inferno, et uerbo docuit et firmanit exemplo.*

1134. Jerónimo, *Ep.*, 121, 7: *In ueteri lege, in qua iustitia est, uix pauci inuenti sint, qui suum fuderint sanguinem, in nouo autem instrumento, in quo bonitas est atque clementia, innumerabiles extiterint martyres.*

1135. Id., *In Os.*, 1, 2; 3, 1; *Tract. psalm.*, 140; *In Ezech.*, 3, 9; 7, 23; *In Is.*, 18, 65, 3; *Ep.*, 72, 3.

enviado de los hombres, Vulg. lo traduce por *nuntius*. En algunos contextos equivale a “mensajero de Dios”; entonces es traducido por *angelus*. Así ocurre en Is 44,26; Sir 5,5; Sal 104,4; Gn 48,16; Gn 24,7; etc. Pero la Vulgata distingue entre *angeli boni* y *angeli mali*. Los primeros, que se nombran en Tob 5,27; 2 M 11,6; 15,23, parecen ser personificaciones del auxilio de Dios¹¹³⁶, seres que experimentan un gran desarrollo más adelante, en los apócrifos del Judaísmo. Los *angeli mali* son equivalentes a los demonios: criaturas al servicio divino que se rebelaron contra Dios y ahora sirven al Diablo. Conocida es la frase de Agustín: *Christum quidem et angeli mali, hoc est daemones, filium dei confessi sunt* (“Tanto Cristo como los ángeles del mal, es decir, los demonios, se confiesan hijos de Dios”)¹¹³⁷. Pero los ángeles de Dios también tienen la misión de castigar los pecados de los hombres, como en 1 Cró 21,15; Sal 78,49; Mt 13,41, etc. y aquí, en Pr 17,11.

Así que lo que tenemos aquí es un ejemplo más de la creación de un lenguaje específico dentro del latín: el llamado “latín cristiano”, del que Jerónimo fue uno de los principales responsables. El término *angelus*, préstamo etimológico del griego ἄγγελος, responde a la necesidad de distinguir entre los mensajeros humanos y los divinos (enviados de parte de Dios). En el seno del cristianismo se gestó una gran expansión de la teología de los ángeles. Jerónimo fue de los primeros que habló de los ángeles custodios: según él, cada persona tiene, desde el día de su nacimiento, un ángel protector particular: *Magna dignitas animarum ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatibus in custodiam sui angelum delegatum* (“Es una gran dignidad de las almas que cada una tenga desde su nacimiento un ángel encomendado a su cuidado”)¹¹³⁸. Sto. Tomás expondrá, siglos más tarde, su teología de los ángeles en S.th. Ia, 113, 1-8.

3.3.2 La corriente ascética y la propuesta de Jerónimo¹¹³⁹

En este apartado se recogen matices moralizantes en distintos proverbios de la traducción de Jerónimo que van contra el sentido del pasaje o están ausentes del proverbio hebreo.

A. El ascetismo de la época

En la segunda mitad del s. IV el movimiento ascético se encontraba en amplio desarrollo. Diversas fueron las causas y factores que desembocaron en esta corriente, como diversos fueron los modos de entender y vivir el ascetismo. Estas experiencias ascéticas de la sociedad romana tienen antecedentes distintos de las surgidas en Egipto y en Próximo Oriente. Existía de hecho un “ascetismo mundano” que no suponía más renuncia que la de

1136. Cantera-Iglesias, 889; 1063.

1137. Agustín, *Serm. nou.*, 374, 1.

1138. Jerónimo, *In Matth.*, 3, 570.

1139. Sobre este tema véase P., Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford, 1978; E. A., Clark, Id., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston, NY & Queenston, Ont., 1986.

tipo sexual y que estaba de moda entre las mujeres aristocráticas romanas cuando Jerónimo llegó a Roma en el 382¹¹⁴⁰. Contra este tipo de ascetismo que a la vez quería disfrutar de la vida social arremete Jerónimo con su crítica más afilada; por sus cartas tenemos abundantes noticias. Dice que estas ascetas mundanas “no quieren ser vírgenes sino parecerlo¹¹⁴¹” y las viudas “prefieren la libertad de la viudez, como quienes han probado el señorío de los maridos, son llamadas castas y ‘nonnas’ y, después de una cena opípara, sueñan con los apóstoles¹¹⁴²”. Consideraba el monje de Belén que el riguroso ascetismo se caracterizaba por la renuncia al mundo y el ejercicio de la virginidad. Éste era el ideal ascético que propugnaba. Pero no sólo él: los Padres de la Iglesia afirman la perfección mayor de la virginidad y la viudez sobre el matrimonio y las segundas nupcias. Pero Jerónimo, influido por Tertuliano y Orígenes¹¹⁴³ se caracterizó por su rigorismo en el camino ascético, único medio posible, según él, para la salvación de la fragilidad humana.

M. Serrato afirma que en época de Jerónimo la viudez, tras un único matrimonio con descendencia, gozaba de alta estima¹¹⁴⁴. Siglos atrás Augusto, mediante a las Leyes Julias, *de Maritandis Ordinibus* y *de Adulteris Coercendis*, estableció que divorciados y viudos (hombres entre 25 y 60 años y mujeres entre 20 y 50) tenían que volver a casarse para no caer en las sanciones establecidas para los célibes, por ejemplo la pérdida de alguna capacidad patrimonial como recibir herencias y legados. Podían librarse de esta norma las mujeres con tres hijos (*ius trium liberorum*). Aunque la *uxor uniui* estaba muy considerada en época de Augusto, también las leyes augusteas le obligarán a contraer nuevas nupcias. Estas medidas fueron ya modificadas por la *Lex Papia Poppaea*, debido a su rigidez. Sin embargo, los esfuerzos de Augusto aumentaron el número de célibes, en contra de sus deseos de regularizar el estado matrimonial y proporcionar hijos legítimos al imperio¹¹⁴⁵. Juvenal llegará a decir al respecto: “¿En qué lugar duermes tú ahora, *lex Iulia*?¹¹⁴⁶”.

Con Augusto se empezaron a revalorizar la castidad y la continencia, pero con la mirada puesta en la fidelidad matrimonial. Fue la legislación de Constantino, que acabó con las restricciones legales a los célibes de las leyes caducarias¹¹⁴⁷, la que equiparó a los célibes y casados sin descendencia con los unidos en matrimonio. M. Serrato habla de las “razones higiénicas” que esgrimían diversos médicos a la hora de encomiar la castidad, ya que la mujer se consideraba destinada a la procreación y esto sólo debía suceder desde la condición de casada¹¹⁴⁸. Importante fue el influjo de la corriente estoica, que encomiaba la continencia como

1140. A. Yarbrough, “Christianization in the Fourth Century: The example of Roman Women”, *CbHist* 45 (1976), 161.

1141. Jerónimo, *Ep.* 22, 15.

1142. *Id.*, 22, 16.

1143. Jerónimo pasó de gran admirador (*Ep.*, 33, 4-5; 61) a enemigo (*Ep.*, 127, 8) de Orígenes. Así se deduce de su correspondencia. Véase José M^a Blázquez, “Aspectos de la sociedad romana...”, 285.

1144. Cf Mercedes Serrato Garrido, *Ascetismo femenino en Roma: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, Cádiz 1993, 47.

1145. Sobre la recepción de las leyes augusteas, véase Eugenia Maldonado de Lizalde, “Lex Iulia de Maritandis Ordinibus...” 555-557.

1146. Juvenal, *Sat.*, II, 37.

1147. Se le llamó *Lex Iulia Caducaria* cuando ya estaba en desuso, varios siglos después, a la *Lex Iulia*. Cf. Eugenia Maldonado de Lizalde, “Lex Iulia de Maritandis Ordinibus. Leyes de familia del emperador César Augusto”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, N^o. 14 (2005), 545.

1148. Cf. M. Serrato, *op. cit.*, 47. Véase también A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989, 88ss.

dominio de las pasiones. Tanto Musonio Rufo¹¹⁴⁹, como Séneca¹¹⁵⁰, ambos estoicos, compartían este parecer. El primero pensaba que la contención sexual promovía los estudios y la reflexión filosófica¹¹⁵¹. La influencia de la moral estoica (a través de Séneca) en el cristianismo fue enorme. Tanto es así que Tertuliano¹¹⁵² consideraba a Séneca como cristiano, a pesar de que su filosofía era panteísta, materialista e inmanentista. Y Jerónimo, motivado por la falsa correspondencia entre S. Pablo y Séneca, incluye a este último en su *catalogus sanctorum*¹¹⁵³. Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes fueron piezas clave en este proceso de asimilación del pensamiento pagano¹¹⁵⁴.

Existen además romanas y romanos ejemplares cuyos nombres e historias han llegado hasta el día de hoy. De la castidad del emperador Juliano en su viudez nos cuenta Amiano Marcelino¹¹⁵⁵. Lucrecia es un conocido *exemplum* romano, citado por Tito Livio¹¹⁵⁶, famoso por su castidad. Valerio Máximo la llama *Dux Romanae pudicitiae*¹¹⁵⁷. Y por qué no hablar de las Vestales, vírgenes sacerdotisas elegidas a los dieciséis años para guardar el fuego de Vesta. Permanecían vírgenes durante treinta años al servicio del templo y siempre gozaron de grandes honores y privilegios¹¹⁵⁸. Valerio Máximo, en su obra *Dicta et Facta Memorabilia*, compuesta entre los años 28 y 32 d. C., tiene un capítulo dedicado a la virtud de la castidad entre los romanos que comienza con una exaltación de la *Castitas* como divinidad. Dice que habita los santuarios de Vesta y Juno y con su ayuda “quedan protegidas las insignias de la niñez, la flor de la juventud conserva su frescor primero y, gracias a la mirada vigilante de tu divinidad, tu protección asegura el honor de las madres de familia”¹¹⁵⁹.

En cuanto al ascetismo femenino de tipo cristiano, hay testimonios que indican que ya a mediados del siglo IV en Roma se conocía este fenómeno. Se sabe que Ambrosio había reunido a un grupo de vírgenes de Placentia, Bononia y Mauretania¹¹⁶⁰. Y el “Círculo del Aventino” constituía una forma de vida de tipo pre-monástico. Muchas de estas mujeres, la mayoría, vivía su ascetismo en su medio familiar, en células urbanas¹¹⁶¹.

En el aspecto doctrinal, uno de los personajes más influyentes en el cristianismo de los primeros siglos fue Tertuliano. Su doctrina ascética se hallaba dominada por tendencias encratitas que caracterizaron la más antigua ascésis cristiana hasta finales del s. II¹¹⁶². Tertuliano estimaba sobremanera la continencia. En su obra *De cultu feminarum*, dirigida a las

1149. D. L., Hyamans, jr., *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen 1963, 71-77.

1150. De su tratado *De matrimonio*, en el que expone su doctrina a este respecto, tenemos noticias por Jerónimo. Cf. Jerónimo, *Adu. Iou.*, 1, 49.

1151. L. Dean-Jones, “Medicine, The proof of anathomy”: *Women in the Classical world*, 1996, 198.

1152. Tertuliano, *De an.*, 20.

1153. Jerónimo, *De vir. ill.*, 12, 15.

1154. José M^a Blázquez, “La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente”, *Genión*, 11 (1993), 207.

1155. Amiano Marcelino, *Res Gest.*, XXV, 4, 2; de su ascésis en *Ibid.*, XVI, 5, 1-8. El mismo Juliano, en *Misop.*, 339c-340c.

1156. Tito Livio, *Ab urb. cond.*, I, 57, 6 - 58.

1157. Valerio Máximo, *Fact. et Dict. Memor.*, VI, 1: *Dux Romanae pudicitiae Lucretia, cuius uirilis animus maligno errore fortunae muliebri corpus sortitus est* (“Capitana de la castidad romana, cuyo espíritu varonil le había tocado, por un macabro error del destino, a un cuerpo de mujer”).

1158. Cf. T. Cato Worsfold, *History of the Vestal Virgins of Rome*, Kessinger Publishing, 1997; S. A. Takács, *Vestal virgins, sibyls, and matrons: women in Roman religion*, University of Texas Press, 2008, 80ss.

1159. Valerio Máximo, *Fact. et Dict. Memor.*, VI, 1.

1160. Ambrosio, *De uirg.* I, 57.

1161. Vid. Amand de Mendieta, “La virginité chez Eusèbe d’Émèse et l’ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 1955, 50, 777-820.

1162. Cf. M. Serrato, *op. cit.*, 19.

damas cristianas ricas de Cartago, el apoloquista condena todas las joyas, sean de oro, plata, perlas o piedras preciosas. El maquillaje lo considera propio de prostitutas. Prohíbe pintarse y teñirse el cabello. Jerónimo está en la misma línea de Tertuliano de prohibir que las damas cristianas lleven alhajas y afeites encima.

A Tertuliano debemos la acuñación de una terminología decisiva para el desarrollo de una teología ascética centrada en la virginidad: suyas son expresiones como *virgines sanctae*¹¹⁶³, *sponsae Christi*¹¹⁶⁴, *virgines Christi maritatae*¹¹⁶⁵ y *ancillae Christi*¹¹⁶⁶.

De la alta estima en la que Jerónimo tenía a Tertuliano, sobre todo en el tema de la virginidad, dan prueba estas palabras: “Si quieres saber de cuántas molestias está libre la virgen y cuántas cargas oprimen a la casada, lee la obra de Tertuliano ‘A un amigo filósofo’ y otros opúsculos sobre la virginidad”¹¹⁶⁷. Tertuliano fue, como Jerónimo, un personaje de carácter fuerte y marcado radicalismo. Nació en Cartago el año 160, hijo de un centurión proconsular¹¹⁶⁸. Eminente jurista, ejerció en Roma, hacia el 190, la abogacía¹¹⁶⁹. De su trascendencia en el mundo de las leyes tenemos prueba: a él se refieren diversos pasajes del *Corpus Iuris Civilis*¹¹⁷⁰. Ca. 195 se convirtió al cristianismo, abandonó la abogacía y regresó a su patria para defender la religión cristiana. Entre el 205-207 se convierte en la mayor conquista de los montanistas. A partir de entonces tendrán en él a su más acérrimo defensor. Dentro del montanismo fundó una secta rigorista, los tertulianistas. Murió en Cartago después del 220¹¹⁷¹.

El *ordo uirginum* estaba constituido por las vírgenes y las viudas que, ya en la sociedad oficialmente cristiana del s. IV, gozaban de una posición de honor. Como se recoge en las Constituciones Apostólicas¹¹⁷², ocupaban un lugar reservado en la iglesia tras los obispos, presbíteros y diáconos, separadas del resto del común de los fieles.

Para Jerónimo la virginidad era propia del Evangelio, del Nuevo Testamento, así como el matrimonio lo era del Antiguo: *Qui seruimus in lege nuptiis, uirginitati in euangelio seruimus*¹¹⁷³.

Jerónimo y Agustín contribuyeron en gran manera a la difusión de la vida ascética en el mundo femenino. Para el monje de Belén existían dos tipos de cristiana (de cristiano): la *monacha christiana* y la *christiana de turbis*¹¹⁷⁴.

Fiel testimonio de cómo se va imponiendo progresivamente esta mentalidad ascética en materia sexual lo tenemos en el Sínodo de Elvira. Celebrado entre los ss. III y IV, es el más antiguo de los celebrados en Occidente cuyos cánones se nos han conservado. En él se declara la excelencia del estado virginal y su preeminencia sobre el matrimonio. En el canon XXVII se

1163. Tertuliano, *De uirg. uel.*, 3, 25.

1164. *Id.*, 16, 23; *De pud.*, 1, 35.

1165. *Id.*, *De carn. res.*, 61, 27.

1166. *Id.*, *De uirg. uel.*, 3, 10.

1167. Jerónimo, *Ep.* 22, 22: *At si tibi placet scire quot molestiis uirgo libera, quot uxor adstricta sit lege Tertulliani ad amicum philosophum et de uirginitate alios libellos.*

1168. *Id.*, *De uir. ill.*, 53

1169. Eusebio de Cesarea, *HE.*, 2, 2, 4).

1170. Cf. R. Martini, “Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa”, *SDHI* 41 (1975), 79-124.

1171. Véase A. de Berardino (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1992, s. v. Tertuliano, págs. 2095 col. a - 2101 col. b.

1172. *Constituciones Apostólicas*, II, 57, 12.

1173. Jerónimo, *Adv. Iou.* 1, 29.

1174. En la carta 39, dirigida a Paula, las contrapone.

establece que clérigos y obispo vivan solamente con hijas o hermanas *Deo dicatae*, excluyéndose cualquier condición que no sea la virginal y las mujeres que no tengan dicho parentesco:

Episcopus uel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam uirginem dicatam [Deo] tantum secum habeat. Extraneam nequaquam habere placuit (“El obispo o cualquier otro clérigo tenga consigo solamente a su hermana o a su hija virgen consagrada a Dios. Decidimos que no tenga a ninguna extraña”)¹¹⁷⁵.

En el c. XXXIII se prohíbe expresamente que obispos, presbíteros, diáconos y cualquier clérigo con responsabilidades sagradas, cohabiten con sus esposas; ni siquiera con el propósito de procrear, que era la finalidad principal del matrimonio romano y la única admitida por el cristianismo en aquella época. Al que no siguiera esta disposición se le retiraría del estado clerical:

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus uel omnibus clericis positus in ministerio abstinere se a coniugibus suis, et non generare filios. Quicumque uero fecerit, ab honore clericatus exterminetur (“Decidimos prohibir totalmente a obispos, presbíteros y diáconos y a todos los clérigos en el ministerio abstenerse de sus esposas y no engendrar hijos. Cualquiera que lo hiciera, será expulsado del honor clerical”).

En cuanto a la relación de vicios contra los que arremete Jerónimo, opuestos al ideal virtuoso que propugnaba, tenemos claro ejemplo en un texto de Agustín:

*Vemos de hecho a no pocas vírgenes consagradas a Dios que son, sin embargo, locuaces, curiosas, dadas al vino, pendencieras, avaras y soberbias*¹¹⁷⁶.

En este texto están listados los vicios contra los que emplea todo su verbo satírico Jerónimo. En sus cartas lo hace abiertamente; en su traducción de la Biblia, de una manera sutil, pero su genio y fuerza interior salen a relucir de una u otra manera. De vez en cuando su pluma no puede contener ni disimular su neta desconfianza respecto a la mujer y su traducción le delata.

B. Virtudes

Virtudes cardinales

Jerónimo encarece el cultivo de las cuatro virtudes cardinales: *prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo*¹¹⁷⁷, que el cristianismo toma prestadas de los antiguos. Las virtudes que S. Ambrosio llamó cardinales¹¹⁷⁸, son las que encontramos en Platón, en *La República*, como

1175. Esta disposición conciliar la recogerá más tarde el c. III de Cartago (397) y pasará a tener rango civil al ser inscrita en la legislación romana, *CTh XVI, ii, 44=Sirm. 10* (420).

1176. Agustín, *De bon. con.*, 1, 23, 30: *Sicut multas sacras uirgines nouimus uerbosas, curiosas, ebrias, litigiosas, auaras, superbas.*

1177. Jerónimo, *Ep.*, 66, 3: *Quattuor uirtutes describunt stoici ita sibi inuicem nexas et mutuo cohaerentes, ut, qui unam non habuerit, omnibus careat: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.*

1178. Ambrosio, *Exp. evang. sec. Lucam*, 5, 670: *Et quidem scimus uirtutes esse quattuor cardinales, temperantiam iustitiam prudentiam fortitudinem.* Son cardinales porque son, para S. Ambrosio, el inicio de las demás virtudes: *De*

fundamentales. Para Aristóteles, son las virtudes morales. Según la doctrina platónica estas virtudes se corresponden con cada una de las partes del alma. La prudencia (*sophía*) es la virtud de la parte racional, la fortaleza (*andreía*) es propia de la parte irascible y la templanza (*sophrosine*) conviene a la concupiscencia. La justicia (*dikaíosyne*) es la más importante de las virtudes porque surge de la armonía de las demás. Según cuenta Jerónimo, para los estoicos estas cuatro virtudes forman un todo inseparable: *Dicamus aliquid et de philosophis. Quattuor uirtutes describunt stoici ita sibi inuicem nexas et mutuo cohaerentes, ut, qui unam non habuerit, omnibus careat: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam* (“Digamos algo de los filósofos. Cuatro virtudes describen los estoicos tan invenciblemente unidas y coherentes entre sí que quien no tuviera una carecería de las demás: prudencia, justicia, fortaleza y templanza”)¹¹⁷⁹.

Son el adorno que quiere el Señor¹¹⁸⁰ y las virtudes contrarias a los vicios: la justicia, vs. la iniquidad; la fortaleza, vs. la temeridad; la templanza, vs. la lujuria y la prudencia, vs. la locura¹¹⁸¹. Para Jerónimo están ejemplarmente representadas por sus amigos Pammaquio, Paula, Eustoquia y Paulina, que son como los corceles de una cuádriga, de un cuadro guiado por Jesús:

Ut quadrigam domus una emitteret sanctitatis [...] Huic ἄρματι Iesus prasidet [...] Discolores equi, sed uoluntate concordēs unum aurigae iugum trabunt non expectantes flagelli uerbera, sed ad uocis hortamenta feruentes (“Para que una sola familia ponga en marcha una cuádriga de santidad [...] Este carro está guiado por Jesús [...] Los caballos son de colores distintos, pero están concordēs en la voluntad; llevan el yugo único del auriga sin esperar los golpes del látigo, sino anhelantes a los estímulos de su voz”)¹¹⁸².

Pr 15,6: Fortaleza

בֵּית צְדִיק חֲסֹן רֵב וּבִתְבוּאָתָא רָשָׁע נֶעֱכָרָתָאTM

En casa del justo, riqueza abundante; las ganancias del malvado, ruina.

Vulg. Domus iusti plurima fortitudo et in fructibus impij conturbatio¹¹⁸³

La casa del justo, gran fortaleza; en los frutos del impío, perturbación.

Jerónimo pudo estar influido por LXX, que traduce οἴκοις δικαίων ἰσχυρὸς πολλή (“en las casas de los justos, mucha fuerza”). En 12,24 traduce “diligentes” por “fuertes”, en oposición a “perezosos”:

יְדִי-חֲרוּצִים תִּמְשֹׁל וְרֵמִיָּה תִּהְיֶה לְמָס:TM

La mano de los diligentes gobernará, pero la perezosa será para trabajo forzado.

Vulg. Manus fortium dominabitur quae autem remissa est tributis seruiet

La mano de los fuertes dominará, pero la que es perezosa será tributaria.

par., 3, 14: *Quae sunt quattuor initia uirtutum nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae?*

1179. Jerónimo, Ep., 66, 3.

1180. Id., 52, 13: *Quales dominus quaerat ornatus? habeto prudentiam, iustitiam, temperantiam, fortitudinem.*

1181. Id., In Is., XV, 55,12: *Quod mala uertantur in bona, et pro uitii nascentur uirtutes, id est: pro iniquitate iustitia; pro temeritate fortitudo; pro luxuria temperantia; pro stultitia prudentia.*

1182. Id., Ep., 66, 2-3.

1183. Elijo la lectura “conturbatio” refrendada por varios manuscritos.

Así que Jerónimo identifica “laboriosos” con “fuertes”. Lo mismo hace en 21,5: de nuevo traduce קָרִיב por “robustus” (aquí, en gen.), y lo contrapone a “piger” (“perezoso”), cuando en TM se lee אָץ (“apresurado”). Por cierto, que varía el castigo reservado para el perezoso en el proverbio latino: los tributos (como los que pagaban las naciones pertenecientes al imperio romano) con respecto al hebreo: trabajos forzados (como los de los hebreos en Egipto).

Temperancia

Jerónimo no era el primero en ensalzar la templanza. Para Platón “La templanza es un orden y dominio de placeres y concupiscencia según el dicho de los que hablan, no sé en qué sentido, de ser dueños de sí mismos[...] Cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que “aquel es dueño de sí mismo”, lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante”¹¹⁸⁴. “La templanza consiste en dominar las pasiones”, según Aristóteles¹¹⁸⁵. Para Horacio, sólo “es libre el sabio que puede dominar sus pasiones, que no tiene miedo a la necesidad, a la muerte ni a las cadenas, que refrena firmemente sus apetitos y desprecia los honores, que confía sólo en sí mismo y que ha redondeado y pulido las aristas de su carácter”¹¹⁸⁶. Según Cicerón, la templanza es un “dominio firme y moderado de la razón sobre la lujuria y sobre todos los impulsos incorrectos del alma”¹¹⁸⁷.

Para Jerónimo la templanza es una virtud que alcanza todos los ámbitos de la vida: es la moderación en la sexualidad y en la comida, y decoro en el vestido, en el hablar¹¹⁸⁸... Y se predica, especialmente, de la mujer casada¹¹⁸⁹. La temperancia va íntimamente unida a la castidad, pues con ellas impedimos que el cuerpo lleve a la perdición al alma¹¹⁹⁰. Fruto de ella es la tranquilidad de espíritu, como más tarde dirá también Sto. Tomás¹¹⁹¹. Es una concepción que Jerónimo bebió del estoicismo que busca la felicidad por medio de la *areté* y de la *apatheia*. Por el ejercicio de la virtud y el dominio de las pasiones el sabio estoico es feliz, incluso en

1184. Platón, R., IV, 430c-431a.

1185. Aristóteles, EN., VII, 7.

1186. Horacio, Sat., II, 7, 38: *'Quis ne igitur liber?' 'sapiens, sibi qui imperiosus, / quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent, / responsare cupidinibus, contemnere honores / fortis et in se ipso totus, teres atque rotundus'*.

1187. Cicerón, De inv., II, 5, 164: *Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio*.

1188. Jerónimo ensalza el “decoro del cuerpo y la temperancia de costumbres”: *decorem corporis ac morum temperantiam* (Ep., 127, 2).

1189. Id., Ep., 66, 3: *In uirgine fortitudo, in nupta temperantia praedicatur*.

1190. Id., Tract. psalm., 14, 63: *Temperantia et castitas nobis prodest, ne perdamus animas nostras* (“La templanza y la castidad nos aprovechan; no perdamos nuestras almas”).

1191. Tomás de Aquino, S. Th., II-IIae, q. 141, a. 2 ad 2: *Ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicitur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus*. “Los objetos de los cuales se ocupa la templanza son capaces de perturbar al espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre. Por eso la tranquilidad del espíritu se atribuye por antonomasia a la templanza, aunque pueda decirse en general de todas las virtudes”.

medio de las desgracias. También alaba a Epicuro por su moderado modo de vida en el comer y beber¹¹⁹².

La templanza y moderación al hablar se acentúa en otros proverbios de la Vulgata. Así en Pr 15,4, Jerónimo traduce libremente “perversidad de lengua” por “lengua inmoderada”:

מִרְפָּא לְשׁוֹן עֵץ חַיִּים וְסִלְף בָּהּ שֹׁבֵר בְּרוּחַ: TM

El que cura con la lengua, árbol de vida; la perversa, quebrantamiento de espíritu.

Vulg. Lingua placabilis lignum vitae quae inmoderata est conteret spiritum

Lengua apacible, árbol de vida; la que es inmoderada quebrantará el espíritu.

En Pr 23,2 encuentra otra oportunidad para hacer una lectura de tipo moralizante traduciendo de modo excesivamente literal:

וְשִׂמְתָּ שִׁכְיִן בְּלֶעָף אִם־בְּעַל נֶפֶשׁ אֲתָה: TM

Pon un cuchillo a tu garganta, si tienes mucho apetito.

Vulg. Et statue cultrum in gutture tuo si tamen habes in potestate animam tuam

Pon un cuchillo en tu garganta, si es que eres dueño de tu alma.

Este proverbio entra dentro de una serie de proverbios encadenados, con un denominador común: la invitación a comer con un dirigente o gobernante. En ellos se dan consejos varios sobre el comportamiento a seguir en esta especial circunstancia. Aquí se utiliza la palabra נֶפֶשׁ con la acepción de “apetito”. Quizás Jerónimo no comprendía bien la expresión y tradujo literalmente אִם־בְּעַל נֶפֶשׁ por *si habes in potestate animam tuam*. Tanto la traducción de LXX como la de VL se aleja del texto hebreo: LXX: καὶ ἐπίβαλλε τὴν χεῖρά σου εἰδὼς ὅτι τοιαῦτά σε δεῖ παρασκευάσαι (“Y tiende tu mano, sabedor de que conviene que dispongas tales cosas”); VL: Et emitte manum tuam, sciens quod oportet te talia praeparare (idéntica traducción).

Traducido literalmente, el resultado es éste: en la prótasis de la traducción de Vulg., una de las virtudes de típico cuño ascético: la moderación en la comida; en la apódosis, otra: el dominio de las pasiones, del alma. Lo que la Vulgata está diciendo es que te frenes a la hora de comer si quieres ser dueño de tus impulsos ya que el estómago excesivamente lleno es ocasión de pecado. Así lo da a entender en Pr 30,9. El final del versículo anterior, Pr 30,8, dice en hebreo: הֲטִרְפִּנִי לֶחֶם חֲקִי: (“dame a comer sólo el pan asignado”). En el primer hemistiquio del versículo siguiente, continúa el hebreo: וְכַחֲשֵׁתִי אֶשְׁבֵּעַ (‘‘no sea que, saciado, te niegue’’). Vulg. introduce un término significativo: *Ne forte saturatus inliciar ad negandum* (“no sea que, saturado, sea tentado para negar[te]”). Pequeño matiz que revela uno de los temas en los que Jerónimo insiste con frecuencia: la ascesis en la comida que evita tentaciones y aleja el pecado. A la virgen Eustoquia recomienda en una de sus cartas esta moderación y sobriedad en la comida (*uilis cibus*¹¹⁹³) de tal manera que no tenga nunca el vientre repleto: *Moderatus cibus et numquam uenter repletus. Plurimae quippe sunt, quae, cum uino sint sobriae, ciborum largitate sunt ebriae. Ad orationem tibi nocte surgenti non indigestio ructum faciat, sed inanitas* (“La comida sea moderada y el

1192. Jerónimo, *Adu. Iou.* 2, 11: *Quod que mirandum sit, epicurus uoluptatis assertor, omnes libros suos repleuit oleribus et pomis, et uilibus cibus dicit esse uiuendum; quia carnes, et exquisitae epulae, ingenti cura ac miseria praeparentur, maiorem que poenam habeant in inquirendo quam uoluptatem in abutendo.*

1193. Id., *Ep.*, 23, 2; 130, 7.

vientre nunca quede lleno. En verdad hay muchas que, cuando están sobrias de vino, están ebrias de la gran ingesta de comida. Cuando te levantes de noche a la oración que no te haga ruido la indigestión sino el apetito”) ¹¹⁹⁴. Otros autores cristianos recomendaban también la frugalidad en el comer: *Famis amica uirginitatis est inimica lasciviae; saturitas uero castitatem prodigit nutrit inlecebram* (“El hambre es amiga de la virginidad y enemiga de la lascivia; pero la saciedad disipa la castidad y alimenta la tentación”) ¹¹⁹⁵. El mismo Jerónimo intenta dar explicaciones médicas de las desventajas de la grasa corporal ¹¹⁹⁶.

La persona intemperante con respecto a sus emociones, la que no controla sus impulsos, está peligrosamente inclinada al pecado. En Pr 29,22b, donde el texto hebreo dice: וְכַעַס חֵמָה רַב-פָּשַׁע: (“la persona furiosa abunda en transgresión”), traduce Jerónimo: *Et qui ad indignandum facilis est erit ad peccata proclivior* (“el que se indigna fácilmente estará más inclinado a los pecados”). Otros escritores, como S. Ambrosio, hablaron también de la ira como servidumbre del pecado: “Aquel (licencioso) al que domina la ira, está sometido por el yugo del pecado; pues el hombre iracundo hace salir el pecado; el hace el pecado es siervo del pecado” ¹¹⁹⁷.

En Pr 16,1 se encuentra también otro pasaje donde la traducción de Vulg. difiere de TM:

לְאָדָם מַעֲרִכֵי לֵב וּמִיָּהוָה מַעֲנֶה לְשׁוֹן: TM
Del hombre, los planes del corazón; de YHWH, la respuesta de la lengua.

Vulg. Hominis est animum praeparare et Dei gubernare linguam
Del hombre es preparar el alma y de Dios, gobernar la lengua.

El proverbio latino explicita lo que el hebreo expresa más lacónicamente: lo que está al alcance de la persona es preparar y disponer su alma esperando la acción de Dios. Y al Señor le corresponde la inspiración: poner sus palabras en la boca. En castellano tenemos el refrán: “El hombre propone y Dios dispone”. El verbo *gubernare*, además, expresa la virtud de contención en el hablar. En otros pasajes de la Biblia se repite el tema de la inspiración divina en el lenguaje humano: 2 S 23,2 (“El espíritu de YHWH habla por mí, su palabra está en mi lengua”); Sal 51,17; Is 59,21; Ez 3,27; Hch 4,31; 1Cor 2,13; Ef 6,9, etc.

En la Escritura es recurrente el tema de “frenar la lengua”: Sal 39,2; 141,3 (“Coloca, Señor, un centinela en mi boca, un vigía a la puerta de mis labios”); Pr 13,3; 21,23.

1194. Jerónimo, *Ep.*, 22, 17.

1195. Máximo de Turín, *Coll. serm.*, 50a.

1196. Jerónimo, *Adu. Iou.*, 2, 11: *Hippocrates in aphorismis docet crassa et obesa corpora, quae cresendi mensuram compleuerint, nisi ablatione sanguinis cito imminuantur, in paralytim et pessima morborum genera erumpere; et idcirco esse necessariam demptionem, ut rursus habeant in quae possint crescere. Non enim manere in uno statu naturam corporum, sed aut crescere semper, aut decrescere, nec posse uiuere animal, nisi cresendi capax sit. Unde et galenus uir doctissimus, hippocratis interpres, athletas quorum uita et ars sagina est, dicit in exhortatione medicinae, nec uiuere posse diu, nec sanos esse: animas que eorum ita nimio sanguine, et adipibus, quasi luto inuolutas, nihil tenue, nihil coeleste, sed semper de carnibus, et ructu, et uentris ingluuie cogitare.*

1197. Ambrosio, *Ep.*, 2, 7, 39: *Ille <liber> cui dominatur ira; subicitur enim iugo peccati; homo enim iracundus peccatum effodit, qui autem peccatum facit, seruus est peccati.*

Otras virtudes

Al lado de virtudes como la mansedumbre¹¹⁹⁸, la humildad¹¹⁹⁹, la paciencia¹²⁰⁰, el pudor¹²⁰¹, etc., en el libro de PrVul destacan estas otras:

Obediencia

Pr 21,28¹²⁰²

עַד־כְּזָבִים יֶאֱבֹד וְאִישׁ שׁוֹמֵעַ לִנְצַח יִדְבֹּר: TM

Testigo mentiroso perecerá, pero el hombre que escucha siempre podrá hablar.

Vulg. Testis mendax peribit vir oboediens loquitur victoriam

Testigo mentiroso perecerá, pero el hombre obediente cuenta la victoria.

Aunque el verbo שמע tiene entre sus acepciones ser dócil, obedecer¹²⁰³, parece que en este proverbio responde a su significado genérico: oír, escuchar. Así lo entiende Schökel: “El que escucha en falso se apresura a hablar, el acusado escucha dominándose, tomando nota mental, y al final rebate y desenmascara al calumniador¹²⁰⁴”. LXX traduce por ἀνὴρ ὑπήκος φυλασσόμενος λαλήσει (“el hombre que escucha hablará con cautela”). Aunque según LSJ ὑπήκος cuenta también entre sus significados con el de “obediente”, no parece encajar demasiado en el sentido de la frase. En el texto latino encontramos modificado el final del proverbio convertido en una exaltación de la obediencia. Vulg. utiliza el lenguaje militar para engrandecer esta virtud, tan importante para Jerónimo que le dedica un tratado: *Tractatus de oboedientia*. En él tiene afirmaciones tan rotundas como: *Nibil sic deo placet quomodo oboedientia* (“Nada hay que agrade tanto a Dios como la obediencia”)¹²⁰⁵ y *Una oboedientia plus ualet quam omnes uirtutes aliae* (“La obediencia, por sí sola, vale más que todas las demás virtudes”)¹²⁰⁶.

Pr 15,28

לֵב צַדִּיק יִהְיֶה לְעֹנֹת וּפִי רְשָׁעִים יִבִּיעַ רָעוֹת: TM

El corazón del justo piensa antes de responder; la boca de los impíos profiere maldades.

Vulg. Mens iusti meditatur oboedientiam os impiorum redundat malis

La mente del justo medita en la obediencia; la boca de los impíos rebosa maldades.

Otro caso en el que Jerónimo transforma el proverbio para su causa ascética. El *mashal* hebreo contrapone corazón y boca; justo e impíos; meditación y maldad. Para Vulg., la oposición principal se da entre obediencia y maldades. Jerónimo cambia el sentido original del

1198. Jerónimo, *Ep.* 52, 5; 125, 15.

1199. *Id.*, 125, 15.

1200. *Id.*

1201. *Id.*, 125, 2.

1202. Consultar J. A. Emerton, “The Interpretation of Proverbs 21,28.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), 161-70.

1203. Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español...*, 775-776.

1204. L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 414.

1205. Jerónimo, *De Oboed.*, 1.

1206. *Id.*, *De Oboed.*, 20.

proverbio hebreo, que alaba la prudencia del justo, y construye una máxima laudatoria de la obediencia, una de las virtudes principales en el camino ascético y pilar de la vida monástica.

Modestia

a) El aspecto exterior

La modestia, especialmente en las mujeres, era una virtud típicamente ascética y, para Jerónimo, se traducía, no sólo en una apariencia sencilla (ausencia de joyas, adornos y maquillajes); el monje de Belén pensaba que un exterior descuidado y hasta sucio era, en la vida monástica, signo de pureza interior y así lo recomienda: *Tu uero, si monachus esse uis, non uideri, habeto curam non rei familiaris, cui renuntiando hoc esse coepisti, sed animae tuae. Sordes uestium candidae mentis indicio sint, uilis tunica contemptum saeculi probet ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiat. Balnearum fomenta non quaeras, qui calorem corporis ieiuniorum cupis frigore extinguere* (“Pero tú, si quieres ser monje, no parecerlo, ten cuidado no de las cosas de la familia, por cuya renuncia has empezado a serlo, sino de tu alma. La sordidez de los vestidos sean indicio de una mente limpia, la túnica pobre demuestre el desprecio del mundo sin llegar a que el ánimo se engría y disientan el hábito y el lenguaje. No busques el calor de los baños, tú que intentas extinguir el calor del cuerpo con el frío de los ayunos”)¹²⁰⁷. Recuerda en una de sus obras, no sin admiración, a un monje que sólo se cortaba el pelo una vez al año, el Domingo de Resurrección, que nunca lavaba sus ropas (porque decía que era inútil buscar limpieza en un cilicio) y sólo se cambiaba la camisa cuando se le había roto a pedazos¹²⁰⁸. En el libro de Proverbios, en 22, 4 tenemos un ejemplo del subrayado de Jerónimo de esta virtud que considera encaminada al temor del Señor y engloba la mayor riqueza y honra posible. La modestia es, además, todo un proyecto de vida.

Pr 22,4

עֵקֶב עֲנָנָה יִרְאַת יְהוָה עֶשֶׂר וְכָבוֹד וְחַיִּיםTM

Fruto de la humildad [y] temor de YHWH: riqueza, honra y vida.

Vulg. finis modestiae timor Domini divitiae et gloria et vita

La finalidad de la modestia, el temor del Señor; riquezas y gloria y vida.

Jerónimo traduce normalmente עֲנָנָה por *humilitas* y עֶשֶׂר por *pauper* o *mansuetus*. Aquí no; la palabra utilizada es *modestia*. Esta raíz sólo aparece en Vulg. en 16 ocasiones, todas en libros deuterocanónicos o neotestamentarios, excepto Pr 22,4. No tenemos constancia de la traducción de VL y el texto de LXX no pudo servir de inspiración a Jerónimo, ya que traduce también libremente עֵקֶב עֲנָנָה por γένεα σοφίας (“origen de la sabiduría”), insistiendo, como es su costumbre, en el tema de la sabiduría. Así que no tenemos justificación de tipo textual para la traducción de Jerónimo. Sólo podemos constatar la insistencia en una virtud que para él era un ideal de vida.

1207. Id., *Ep.* 125, 7.

1208. Id., *Uit. s. Hil.*, 82, 4, 8: *Capillum semel in anno die paschae totondit; super nudam humum stratum que iunceum usque ad mortem cubitauit, saccum quo semel fuerat indutus numquam lauans et superfluum esse dicens munditias in cilicio quaerere. Nec mutauit alteram tunicam, nisi cum prior penitus scissa esset.*

La sobriedad en el arreglo personal era una de las virtudes que debía caracterizar a la matrona romana por imperativo legal: la ley *Oppia*, fechada en torno al 216 a. C., limitó los adornos y estableció el vestuario que podían exhibir en público las mujeres honradas. La matrona debía distinguirse por la discreción en su manera de vestir, tendría que cubrir su rostro con un velo y no llamar la atención con un exceso de joyas¹²⁰⁹.

La modestia es una virtud que implica sencillez en el comportamiento, incluso en la manera de hablar. Jerónimo advierte contra la pronunciación afectada de algunas damas¹²¹⁰ que apretaban los dientes o relajaban los labios para conseguir esta *dimidiata uerba*, algo parecido a un tartamudeo en el que las palabras se quedaban a medio camino, sin terminar, en una molición que se transparentaba también en el modo de hablar:

Non delumbem matronarum saluam delicata seceris, quae nunc strictis dentibus, nunc labiis dissolutis balbutientem linguam in dimidiata uerba moderantur rusticum putantes omne, quod nascitur (“No imites lánguida la manera de hablar melindrosa de las matronas que, o porque ponen los dientes apretados o porque abren los labios, contienen una lengua balbuciente en palabras a medio pronunciar, pensando que es tosco todo lo que es natural”)¹²¹¹.

También en otra carta:

Unde et tibi est prouidendum, ne ineptis blanditiis feminarum dimidiata dicere filiam uerba consuescas (“Debes procurar acostumar a tu hija a no hablar con palabras a medio pronunciar llevada por los melindres de las mujeres”)¹²¹².

b) El tema de las joyas

En el libro de Proverbios encontramos varios ejemplos en los que Jerónimo manifiesta un particular rechazo al tema de las joyas suprimiendo atributos como diademas y coronas y adornos tales como corales. Veamos con más detenimiento caso por caso:

Las tres ocurrencias de la palabra **רַאמוֹת** (“corales”) en TM son: Ez 27,16; Job 28,18 y Pr 24,7. En Ez 27,16 el texto griego no ayudó mucho a Jerónimo, ya que transliteró así la palabra hebrea: Παμωθ y Jerónimo, a su vez, tradujo por *sericum* (“sedería”).

En Job 28,1-28 tenemos, en un “elogio de la Sabiduría”, múltiples comparaciones de las que sale siempre victoriosa. Entre ellas, el oro, la plata (v. 1.15), el oro de Ofir, el ágata, el zafiro (v. 16), el vidrio (v. 17), los corales y las perlas (v. 18). En el ejemplo de Job 28,18, Jerónimo traduce **רַאמוֹת** por *excelsa* y **פְּנִינִים** por *occultis*:

רַאמוֹת וְנָבִישׁ לֹא יִזְכָּר וּמִשֶּׁךְ חֲכָמָה מִפְּנִינִים:TM

Los corales y el cristal de roca, ni se mencionan; y adquirir la sabiduría, sobrepasa a las perlas.

1209. Cf. Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana...”, 257-258.

1210. En la antigüedad greco-latina hombre y mujeres tenían “características discursivas propias”. Consultar el artículo de M. Teresa Quintillà Zanuy, “Los sexolectos o la caracterización del discurso femenino en el ámbito grecolatino”, *Faventia* 27/1 (2005) 45-62.

1211. Jerónimo, *Ep.*, 22, 29.

1212. *Id.*, 107, 4.

Vulg. Excelsa et eminentia non memorabuntur conparatione eius trahitur autem sapientia de occultis.

Las cosas más excelsas y eminentes no son dignas de recordarse comparadas con ella; pero la sabiduría se toma de partes muy recónditas.

También en Pr 24,7 tenemos la misma traducción de ראמות por “excelsa”. Y es que Jerónimo parece confundir ראמות (“corales”) con רמות (“altas”), participio femenino plural qal del verbo רום “ser alto”, que aparece en otro versículo de Proverbios, concretamente en 6,17: עֵינֵי רָמוֹת, traducido en Vulg. por “oculos sublimes”.

En estos casos hay una razón de tipo textual que explica la supresión de estas palabras. En otras ocasiones, no parece tan claro. Veamos el ejemplo de Pr 1,9. Aquí Jerónimo directamente suprime “diadema”:

כִּי לִוִּית־חֵן הֵם לְרֹאשׁךָ וְעִנְקֶיךָ לְנִרְגְּוֹתֶיךָ: TM

Porque diadema de gracia serán para tu cabeza y collares para tu cuello.

Vulg. Ut addatur gratia capiti tuo et torques collo tuo.

Para que se añada gracia a tu cabeza y collar a tu cuello.

En la otra ocurrencia que tenemos en TM para לוֹיָהּ (“diadema”), Pr 4,9, vuelve a suprimir la palabra, sustituyendo “diadema de gracia” por “aumento de gracias”. En el segundo hemístico, además, en lugar de עֲטֶרֶת תְּפָאֶרֶת (“corona de hermosura”) traduce por “íclita corona”, resultando así un proverbio mucho más espiritual.

תִּתֵּן לְרֹאשׁךָ לִוִּית־חֵן עֲטֶרֶת תְּפָאֶרֶת תִּמְגֶּנֶךָ: TM

Diadema de gracia dará a tu cabeza, corona de hermosura te otorgará.

Vulg. Dabit capiti tuo augmenta gratiarum et corona inclita proteget te.

Dará a tu cabeza aumento de gracias y una íclita corona te protegerá.

La Septuaginta traduce fielmente “diadema de gracias”, tanto en 1,9 como en 4,9, por στέφανον χάριτων, pero Jerónimo parece que en esta ocasión no quiere mirar el texto griego. Sin embargo, en su Epístola 52, reproduce el texto de VL para este último pasaje: *Principium sapientiae: posside sapientiam et in omni possessione tua posside intelligentiam; circumda illam et exaltabit te; honora illam et amplexabitur te, ut det capiti tuo coronam gratiarum, corona quoque deliciarum protegat te.* (“Principio de la sabiduría: posee la sabiduría y en toda posesión tuya ten inteligencia; rodéala y te exaltará; hónrala y te abrazará, para que dé a tu cabeza corona de gracias y una corona de delicias te proteja”) ¹²¹³. En ambos proverbios VL traduce por *coronam gratiarum*. Aunque Jerónimo desconociera el término hebreo לוֹיָהּ, tenía la referencia de VL y del griego para ayudarse en la traducción.

También en 14,18, mientras que TM dice que “los prudentes se coronarán de sabiduría”, Vulg. traduce “astuti expectabunt scientiam”, suprimiendo toda referencia a la corona. Sin embargo hay otros versículos donde Jerónimo respeta el término hebreo traduciéndolo por “corona”. Son Pr 12,4; 14,24; 16,31; 17,6 y 27,24. Curiosamente, en estos proverbios el contexto inmediato hace pensar que el “dueño” de la corona es el varón, como

1213. Jerónimo, *Ep.*, 52, 3.

en el caso de 12,4: (“mulier diligens corona viro suo”), o se piensa en la corona como un atributo de honor, no de adorno, propio de personas venerables como el rey (“corona in generatione generationum” podría sugerir la monarquía hereditaria¹²¹⁴), los ancianos, tal y como aparece en 16,31 (“corona dignitatis senectus”) y en 17,6 (“corona senum filii filiorum”) o los sabios, en 14,24: “corona sapientium”; en estos casos “corona” tiene carácter metafórico y traslaticio y sus portadores son, sospechosamente, masculinos. Sin embargo *diadema*, joya de uso femenino, de poca o ninguna discreción, es silenciada por Jerónimo.

La palabra “corona” pertenece, además, al grupo de términos polisémicos latinos dentro de la Vulgata: es decir, es una de las palabras que ensanchan su campo semántico sin excluir su significación clásica. En lenguaje figurado corona, como bien advierte García de la Fuente, significa corona real y también, figuradamente, “corona de la gloria” y “cielo”¹²¹⁵.

En cuanto a פְּנִינִים (“perlas”), tenemos seis ocurrencias en TM, cuatro de ellas en el libro de Proverbios: Job 28,18; Pr 3,15; 8,11; 20,15; 31,10; Lam 4,7. En Lam Vulg. traduce por *ebor* (“marfil”). En el caso de Job, como ya se ha estudiado más arriba, lo hace por *occultis*. En Pr 3,15, hablando de la Sabiduría, Vulg. elimina “perlas” y “tus joyas” sustituyéndolo por *cunctis opibus et omnia quae desiderantur*:

TM יְקָרָהּ הִיא (מִפְּנִינִים) וְכָל־חֶפְצֶיהָ לֹא יִשְׁוּוּ־בָהּ:
Porque ella es más valiosa que las perlas y todas tus joyas no se le pueden comparar.

Vulg. Pretiosior est cunctis opibus et omnia quae desiderantur huic non valent comparari.
Es más preciosa que todas las riquezas y cualquier cosa deseable no se puede comparar con ella.

En 8,11 Vulg. se comporta de la misma manera, suprimiendo toda alusión a las joyas:

TM כִּי־טוֹבָה חֲכָמָה מִפְּנִינִים וְכָל־חֶפְצִים לֹא יִשְׁוּוּ־בָהּ:
Porque es mejor la sabiduría que las perlas y todas las joyas no la igualan.

Vulg. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis et omne desiderabile ei non potest comparari.
Porque es mejor la sabiduría que todo lo máspreciado y nada de lo deseable se le puede comparar.

En 20,15 traduce פְּנִינִים por *gemmae*.

TM יֵשׁ זָהָב וְרַב־פְּנִינִים וְכָל־יָקָר שְׁפִתֵי־דַעַת:
Existe el oro y multitud de perlas, pero objeto valioso, los labios de conocimiento.

Vulg. Est aurum et multitudo gemmarum vas autem pretiosum labia scientiae.
Hay oro y multitud de piedras preciosas, pero vaso precioso, los labios de conocimiento.

1214. En este proverbio Jerónimo introduce un pequeño cambio en la sintaxis: la segunda parte en hebreo es una oración copulativa disyuntiva, mientras que en el texto latino se trata de una adversativa. Mientras el TM advierte que nada es para siempre, ni siquiera las riquezas o la corona, la Vulgata, por el contrario dice que “no siempre tendrás poder, pero la corona se dará de generación en generación”.

1215. Olegario García de la Fuente, “Sobre el léxico bíblico de Berceo”, en *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, 73-90, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1981.

En este caso el propio proverbio, en el que se comparan los labios prudentes con todas las joyas y metales preciosos, indica claramente dónde está el verdadero tesoro, el verdadero adorno. No hay posible invitación a la ostentación ni peligro de malinterpretar el proverbio. Como dice Schökel: “Detrás del [proverbio] anterior es como si siguiera otra escena de mercado: allí se exponen oro y corales, no se expone lo mejor; porque eso ni se compra ni se vende. El proverbio se nos antoja dirigido a una mujer que escoge joyas¹²¹⁶”. En la misma línea está el proverbio de 15,2, donde el texto de Vulg., fiel al original hebreo, dice: *lingua sapientium ornat scientiam*. Éste es uno de los adornos predilectos de Jerónimo, como luego veremos: la sabiduría, la cultura, la formación.

En el caso de Pr 31,10, el comienzo del poema de la “mujer de valía”, tenemos la conocida comparación con las perlas:

אַשְׁת־חַיִּל מִי יִמָּצֵא וְרַחֵק מִפְּנִינִים מְכָרָהָTM
Mujer de valía, ¿quién la encontrará? Sobrepasa a las perlas su precio.

Vulg. *Mulierem fortem quis inveniet procul et de ultimis finibus pretium eius.*
Mujer fuerte, ¿quién la encontrará? Su precio, mayor que lo traído de lejos y de los últimos confines de la tierra.

En VL el proverbio reza así: *mulierem fortem quis inveniet? Pretiosior est lapidibus pretiosis, quae eius modi est*. Una posible explicación de la transformación de Vulgata puede ser de tipo textual. Quizás Jerónimo confundió מִפְּנִינִים con מִפְּנִים (“de la faz [de la tierra]”). Quizás el manuscrito que manejaba ya incluía esta típica falta de copista, la haplografía. Quizás a él mismo le despistó רַחוּק (“lejos, a distancia”). Quizás nos encontramos con una “falta” intencionada, un caso de corrección del texto. Pudiera ser que en el poema programático de la mujer modelo y dechado de virtudes el monje de Belén quisiera suprimir toda referencia a las joyas, a los adornos superfluos y vanidosos. De hecho en Pr 31,25, donde TM dice: לְבוּשָׁה עֹז־וְהָדָר (“fuerza y honor, su vestidura”), Vulg. traduce *fortitudo et decor indumentum eius*. La elección del término *decor* (“decoro”) no es casual. Es una palabra clave en el universo conceptual de Jerónimo que tiene en la ascética y en la práctica de las virtudes como la modestia y la sencillez uno de sus más importantes pilares.

Resumiendo: excepto algunos casos atribuibles a cuestiones de crítica textual (Pr 31,10, confusión de מִפְּנִינִים (“que las perlas”) con מִפְּנִים (“de la faz de la tierra”) y Pr 24,7, donde Vulg. parece confundir ראמות (“corales”) con רמות (“altas”), tenemos otros casos de supresión o sustitución para los que no tenemos una explicación filológica aparente. Éstos son:

Pr 1,9 כִּי לִוִּית חֵן הֵם לְרֹאשָׁךְ וְעֲנָקִים לְנִרְגְּדֹתֶיךָTM
Porque diadema de gracia serán para tu cabeza y collares para tu cuello.

Vulg. *Ut addatur gratia capiti tuo et torques collo tuo.*
Para que se añada gracia a tu cabeza y collar a tu cuello.

Pr 4,9 תִּתֶּן לְרֹאשָׁךְ לִוִּית־חֵן עֲטֹרַת תְּפָאֶרֶת תַּמְנִינָהּTM
Diadema de gracia dará a tu cabeza, corona de hermosura te otorgará.

Vulg. *Dabit capiti tuo augmenta gratiarum et corona inclita proteget te.*
Dará a tu cabeza aumento de gracias y una ínclita corona te protegerá.

1216. L. A. Schökel / J. Vílchez, *Proverbios...*, 396.

Pr 3,15 יְקָרָהּ הִיא (מִפְּנִינִים) וְכָל־חֶפְצֵיךְ לֹא יִשׁוּוּ-בָּהּ: TM

Porque ella es más valiosa que las perlas y todas tus joyas no se le pueden comparar.

Vulg. Pretiosior est cunctis opibus et omnia quae desiderantur huic non valent comparari.

Es más preciosa que todas las riquezas y cualquier cosa deseable no se puede comparar con ella.

Pr 8,11 כִּי־טוֹבָה חֲכָמָה מִפְּנִינִים וְכָל־חֶפְצִים לֹא יִשׁוּוּ-בָּהּ: TM

Porque es mejor la sabiduría que las perlas y todas las joyas no la igualan.

Vulg. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis et omne desiderabile ei non potest comparari.

Porque es mejor la sabiduría que todo lo máspreciado y nada de lo deseable se le puede comparar.

Para comprender el pensamiento de Jerónimo sobre las joyas, es necesario adentrarse en las reflexiones surgidas en torno a este tema tanto en el mundo romano, como en el cristiano.

En el marco jurídico del imperio romano, dentro de las medidas tomadas durante la República ante la “depravación” de costumbres de las *matronae* romanas, La *Lex Oppia* del año 214 a.C., que estuvo en vigencia hasta el 195 a.C., restringía la ostentación de los bienes suntuarios de uso femenino¹²¹⁷, concretamente el oro (se prohibió el uso de joyas de más de una onza de oro), la púrpura¹²¹⁸, los trajes de varios colores y los carros tirados por bueyes en ciudad¹²¹⁹. La ley quería imponer la discreción en la indumentaria, el uso del velo para cubrir el rostro y la moderación en el arreglo con joyas. La *Lex Oppia* incumbía tan sólo al *cultus* femenino, es decir, a joyas y vestidos, al adorno exterior, pero no al *ornatus*, que abarcaba los cuidados de belleza de piel y cabello¹²²⁰. Esta disposición, que afectaba al comportamiento público de las matronas romanas, duró poco tiempo. En el 195 a.C. se propuso la abrogación de la ley y las *matronae* se manifestaron en la calle para apoyar la propuesta.

En el s. I d.C. Séneca escribía a Helvia encomiando su comportamiento alejado del lujo y de los adornos: “El mal dominante del siglo, la desvergüenza, no te cuenta entre sus innumerables víctimas: ni las piedras preciosas, ni las perlas te han seducido; la riqueza no ha brillado para ti como el mayor bien de la humanidad; a ti, educada dignamente en una casa antigua y austera, no te ha desviado la imitación de los peores, peligrosa hasta para las gentes de bien. No te has manchado la cara con colores y maquillajes; nunca te han agradado los

1217. Consultar al respecto el artículo de José María Blázquez Martínez, “El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo”, *Jano* 63, 1973, 105-108; Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas”, en Nuria González Martín, (Coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau, I: Derecho Romano. Historia del Derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 2006, 251-274; Francisco García Jurado, *Las críticas misóginas a las matronas por medio de las meretrices en la comedia plantina*, Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos. 4-1993. Editorial Complutense. Madrid, 39-48.

1218. Sin embargo en 31,22 la Vulgata traduce fielmente *byssus et purpura indumentum eius* (“de lino fino y de púrpura es su vestimenta”). Parece que en el retrato de la mujer ideal a Jerónimo no le estorbó la alusión a los vestidos de púrpura que, sin embargo prohibió la *Lex Oppia* a las matronas romanas.

1219. Así lo recoge Livio: *Ne qua mulier plus semunciam auri haberet neu uestimento versicolori uteretur neu iuncto uehiculo in urbe oppidone aut propius inde mille passus nisi sacrorum publicorum causa ueberetur* (Livio, *Ab urb. cond.*, 34, 1, citado en Ph. Culhan: “The *Lex Oppia*”, *Latomus* 41 (1982), 786-787).

1220. Francisco García Jurado, “Las críticas misóginas a las matronas por medio de las meretrices en la comedia plautina”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*. 4-1993. Editorial Complutense. Madrid, 44-45.

vestidos que enseñan más que tapan: el único ornamento, el más bello e independiente de toda edad, el mayor adorno ha sido para ti la castidad¹²²¹”.

En cuanto a los escritores propiamente cristianos, ya en el NT encontramos consejos sobre este tema: en una de sus cartas S. Pedro advierte a las mujeres: “Vuestro adorno no sea el exterior, con arreglos ostentosos del pelo ni joyas de oro, ni ropa lujosa”¹²²². En la misma línea aconseja S. Pablo: “Que las mujeres se vistan con decoro, modestia y recato; que no lleven peinados ostentosos, ni oro, perlas o vestidos costosos”¹²²³.

En el s. III san Cipriano, obispo y mártir, opinando sobre el comportamiento de las vírgenes, habla indirectamente de las joyas:

“Vuestro esfuerzo está destinado a un gran premio, vuestra castidad a una gran corona [...] no buscando los adornos de las joyas ni vestidos, sino el atavío de las virtudes”¹²²⁴.

En otro pasaje del mismo tratado exhorta así a las vírgenes:

“Permanezca en vosotras el rostro sin corromper, el cuello puro: no llevéis perforadas las orejas, ni presentéis los brazos y el cuello con brazaletes o cadenas preciosas de joyas: estén vuestros pies libres de cadenas doradas, el cabello no esté teñido de color, los ojos dignos de Dios que todo lo observa”¹²²⁵. En otra ocasión Cipriano se manifiesta en contra del maquillaje y del teñido de los cabellos¹²²⁶.

Tertuliano¹²²⁷, también en el s. III, describe cómo los ángeles pecadores, seducidos por las hijas de los hombres, les mostraron el brillo de las piedras preciosas, el oro, las tinturas de las lanas y el polvo negro con el que se perfilan el raballo de los ojos¹²²⁸. En el capítulo 2 del libro I del *Cultu feminarum* muestra el origen satánico de joyas, pinturas y tintes. El *ornatus* lo presenta como un grave peligro para la *castitas christiana*. Tertuliano proscribía contundentemente los adornos del maquillaje: “Pues pecan contra Él las que torturan la piel

1221. Séneca, *Ad Helv.*, XVI, 3: *Non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit; non gemmae te, non margaritae flexerunt; non tibi divitiae velut maximum generis humani bonum refulserunt; non te, bene in antiqua et severa institutam domo, periculosa etiam probis peiorum detorsit imitatio; numquam te fecunditatis tuae, quasi exprobraret aetatem, puduit, numquam more aliarum, quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti quasi indecens onus, nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti; non faciem coloribus ac lenociniis polluisti; numquam tibi placuit vestis, quae nihil amplius nudaret, cum poneretur: unicum tibi ornamentum, pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma, maximum decus visa est pudicitia.*

1222. 1 Pd 3,3: Ὁν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν, καὶ περιθέσεως χρυσίων, ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος·

1223. 1 Tim 2, 9: Ὡσαύτως καὶ τὰς γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης, κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν, ἢ χρυσῷ, ἢ μαργαρίταις, ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ.

1224. Cipriano, *De hab.*, 22. 23: *praemium grande uirtutis, munus maximum castitatis. [...] nec monilium aut uestium quaerat ornamenta sed morum.*

1225. Cipriano, *De hab.*, 21: *Maneat in uobis facies incorrupta, ceruix pura, forma sincera: non inferantur auribus uulnera, nec brachia includat aut colla de armillis et monilibus catena pretiosa: sint a compedibus aureis pedes liberi, crines nullo colore fucati, oculi conspiciendo Deo digni.*

1226. Id., *De lap.*, 6: *In feminis forma fucata: adulterati post dei manus oculi, capilli mendacio colorati.*

1227. Véanse: Victoria E. Rodríguez Martín - Virginia Alfaro Bech, “De cultu feminarum de Tertuliano como exhortación moral cristiana y su influencia en el humanismo de Luis Vives”, *Analecta Malacitana*, 6 (2000) [http://www.anmal.uma.es/anmal/numero6/Martín-Bech.htm]; Virginia Alfaro Bech, “Educación moral para las hijas de la sabiduría: Tertuliano y Cipriano” en *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, coord. por Rosa Francia Somalo, Virginia Alfaro Bech, 2001, 69-92.

1228. Tertuliano, *Cul. fem.*, 1, 2: *Lumina lapillorum quibus monilia uariantur, et circulos ex auro quibus brachia artantur, et medicamina ex fuco quibus lanae colorantur, et illum ipsum nigrum puluerem quo oculorum exordia producantur.*

con sus maquillajes, manchan las mejillas de rojo, y presentan los ojos de negro¹²²⁹". En cuanto a los arreglos del cabello, se pregunta con ironía si "una mujer cristiana echará azafrán en su cabeza como para un sacrificio¹²³⁰", o bien, si "las mujeres cristianas resucitarán con la cerusa, la púrpura, el azafrán y el adorno de cabeza, o si pintorreadas, los ángeles las elevarán en las nubes al encuentro de Cristo¹²³¹". Un buen resumen del ideal de la mujer cristiana para Tertuliano sería esta exhortación de su obra *De cultu feminarum*: "Someteos a la cabeza del marido y estaréis suficientemente adornadas. Ocupad vuestras manos en la lana, sujetad vuestros pies en la casa y les complaceréis más que el oro. Vestíos con la seda de la honradez, con el lino fino de la santidad, con la púrpura de la castidad. Las que se adornen así, tendrán a Dios por amante¹²³²".

Jerónimo estaba muy influido por los autores cristianos anteriores a él, especialmente por Tertuliano, y trasluce un ideal de mujer cristiana cercano al de las antiguas matronas romanas, entregadas por completos a su papel de castas esposas y abnegadas madres, adornadas únicamente con sus virtudes y sus hijos a modo de joyas, a ejemplo de Cornelia. Cornelia era hija de Escipión el Africano y, contrariamente a lo usual, se negó a casarse de nuevo después de la muerte de su marido, Tiberio Sempronio Graco, y se dedicó enteramente a la educación de sus dos hijos, que pronto fueron conocidos como "los Gracos". Cuentan que cuando una amiga le enseñó orgullosa sus joyas y luego pidió ver las de Cornelia, ésta llamó a sus hijos, puso uno a cada lado y dijo: "Éstas son mis joyas"¹²³³. El mismo Jerónimo la alaba con estas palabras: *Tota romanae urbis turba miratur* ("Todo el pueblo romano la admira")¹²³⁴; y en otra ocasión: *Cornelia uestra, pudicitiae simul et fecunditatis exemplar*¹²³⁵.

Así se expresa en su Comentario a Ezequiel: "Donde hay semejanza de Dios, allí también está la plenitud de la sabiduría y el perfecto decoro, como corona adornada con distintas flores y compuesta de virtudes, la cual desarrolla con el propio empeño el diligente [...] y el negligente disminuye igual que se dice en Proverbios bajo la figura de la mujer bella y de malas costumbres: "Como zarcillos de oro en nariz del puerco, así la belleza en la mujer de malas costumbres"¹²³⁶.

En las *Cartas* de San Jerónimo, escritas entre el 374 y 420, tenemos abundantes datos sobre las costumbres sociales del Bajo Imperio¹²³⁷. Entre ellas destacan el lujo de las damas, sus peinados, alhajas, maquillaje y vestimenta. En lo que se refiere a la vestimenta femenina, ésta llamaba la atención al monje que había vivido en el desierto vestido con tela de saco y

1229. Tertuliano, *Cult. fem.*, 2, 5, 2: *In illum enim delinquant quae cutem medicaminibus urgent, genas rubore maculant, oculos fuligine porrigunt.*

1230. *Id.*, 2, 6, 10: *Crocum capiti suo mulier christiana ingeret ut in aram?*

1231. *Id.*, 2, 7, 19: *An cum cerussa et purpurisso et croco et illo ambitu capitis resurgatis, an taliter expectas angeli in nubila subleuent obuiam christo.*

1232. *Id.*, 2, 13, 41: *Caput maritis subicite, et satis ornatae eritis. Manus lanis occupate, pedes domi figite, et plus quam in auro placebunt. Vestite uos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. Taliter pigmentatae deum habebunt amatorem.*

1233. Valerio Máximo, *Fact. et Dict. Memor.*, IV, 4, principium capitis: *Cornelia Gracchorum mater, cum Campana matrona apud illam hospita ornamenta sua pulcherrima illius saeculi ostenderet, traxit eam sermone, donec e schola redirent liberi, et 'haec' inquit 'ornamenta sunt mea'.*

1234. Jerónimo, *In Soph.*, pról.

1235. *Id.*, *Ep.*, 54, 4.

1236. *Id.*, *In Ezech.*, 9, 28: *Ubi enim similitudo dei est, ibi et plenitudo sapientiae et perfectus decor, siue quasi diuersis floribus ornata atque composita corona uirtutum, quam proprio studio auget diligens [...] et negligens minuit iuxta illud quod in prouerbiis sub figura mulieris pulchrae et male moratae dicitur: sicut in aures in naribus porci, sic mulieri male moratae pulchritudo.*

1237. José María Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana.", 264-268.

rodeado de escorpiones¹²³⁸. En una larga carta a Eustoquia, hija de Paula, escrita en Roma entre el 383-384, en la que la exhorta a la virginidad, Jerónimo da cuenta del exceso de vestidos que tenían las damas romanas: “Muchas tienen los armarios repletos de ropas, de túnicas que cambian cada día, y sin embargo no pueden acabar con la polilla. La que se da de más piadosa, gasta sólo en vestidos y, con las arcas llenas, va con harapos¹²³⁹”. Jerónimo menciona en sus cartas los vestidos de seda, a los que frecuentemente asocia al oro y a las joyas¹²⁴⁰. En ellas habla de joyas fulgurantes con las que se adornaba el cuello y la cara, de vestidos de seda con hilos de oro, de zapatos con incrustaciones de oro, de ceñidores con incrustaciones de joyas¹²⁴¹... Las perlas debían ser frecuentes entre las damas romanas, como se desprende de la correspondencia de Jerónimo. En una carta en la que da recomendaciones al padre de una joven consagrada, le dice que no siga las costumbres normales entre las jóvenes romanas de la época: “El mismo hábito y vestido le enseñe a quién está prometida. No perfores sus orejas, no maquilles con polvos ni colorete a la consagrada a Cristo, no ahogues su cuello con perlas u oro, no cargues su cabeza con piedras preciosas, no tiñas su cabello auspiciando con ello el fuego de la gehenna. Tiene otras perlas, con las que, una vez vendidas, comprará la perla más preciosa¹²⁴²”. En otra de sus cartas, dirigida a Demetriada¹²⁴³, dice que “las matronas romanas tienen pasión y pierden la cabeza por la blancura deslumbrante de las perlas de las profundidades del mar Rojo, por las esmeraldas verdes, por las ceraunitas rojas y los jacintos azul marino”. En otra carta, esta vez a Rusticio, en el año 411 Jerónimo dice también: “Allí nace el carbunclo, la esmeralda, la perla blanquísima y las perlas de gran tamaño, por las que arde la ambición de las mujeres nobles”¹²⁴⁴.

En cuanto al *ornatus*, Jerónimo también está en la línea de sus predecesores y prohíbe a las mujeres que se quieran ajustar al ideal de una perfecta cristiana, que usen maquillajes, postizos y tintes para el pelo. En carta a Eustoquia elogia la actuación de Paula: “Cuando yo constantemente le exhortaba a que reservara los ojos y los guardara de la lectura del Evangelio, ella decía: ‘Debo desfigurar la cara que, contra los preceptos de Dios a menudo pinté de púrpura, cerusa y antimonio; debo mortificar el cuerpo que descansó entre placeres; mi larga risa debe compensarse con el llanto continuo; el suave lino y la preciosísima seda debo cambiar por el áspero cilicio’”¹²⁴⁵. Jerónimo recrimina a las viudas de la alta sociedad que se engalanaban durante horas ante el espejo preguntándose qué detalle les faltaba. Las esclavas se encargaban de rizarles y arreglarles el cabello. Se pintaban la cara de albayalde, cerusa

1238. Consultar su propia experiencia autobiográfica en su carta a Eustochio (*Ep.*, 22, 7).

1239. *Id.*, 22, 32: *At nunc plerasque uideas armaria stipare uestibus, tunicas mutare cotidie et tamen tineas non posse superare. Quae religiosior fuerit, unum exerit uestimentum et plenis arcis pannos trahit.*

1240. *Id.*, 45, 3: *Numquid me uestes sericae, nitentes gemmae, picta facies, auri rapuit ambitio?* 58, 6: *Inter sericas uestes et gemmas. Id.*, 117, 6: *Sericas uestes auratas. Id.*, 66, 5: *Ardentes gemmae, quibus ante collum et facies ornabatur, egentium uentres saturant; uestes sericae et aurum in fila lentescens in mollia lanarum uestimenta mutata sunt, quibus repellatur frigus, non quibus nudetur ambitio.*

1241. *Id.*, 38, 4, en carta a Marcela, escrita también en 385.

1242. *Id.*, 107, 5: *Ipse habitus et uestitus doceat eam, cui promissa sit. Caue, ne aures perfores, ne cerussa et purpurisso consecrata christo ora depingas, ne collum margaritis et auro premas, ne caput gemmis oneres, ne capillum intrufes et ei aliquid de gehennae ignibus auspiceris. Habet alias margaritas, quibus postea uenditis emptura est pretiosissimum margaritum.*

1243. *Id.*, 130, 7: *Quando eras in saeculo, ea, quae erant saeculi, diligebas: polire faciem purpurisso et cerussa ora depingere, ornare crinem et alienis capillis turritum uerticem struere, ut taceam de inaurium pretiis, candore margaritarum rubri maris profunda testantium, zmaragdorū uirore, cerauniorum flammis, hyacinthorum pelago, ad quae ardent et insaniunt studia matronarum.*

1244. *Id.*, 125, 3: *Ibi nascitur carbunculus et zmaragdus et margarita candentia et uniones, quibus nobilium feminarum ardet ambitio.*

1245. *Id.*, 108, 15: *Cum que a nobis crebrius moneretur, ut parceret oculis et eos seruaret euangelicae lectioni, aiebat: 'turpanda est facies, quam contra dei praeceptum purpurisso et cerussa et stibio saepe depinxi; adfligendum corpus, quod multis uacauit deliciis; longus risus perpeti compensandus est fletu; mollia linteamina et serica pretiosissima asperitate cilicii commutanda.*

(polvos blanqueadores) y purpuriso (colorete). Y hasta las plumas de los colchones les parecían duras...¹²⁴⁶ De las muchachas romanas habla así en otra carta: “Aléjate de la lascivia de las muchachas que se adornan la cabeza, dejan caer el cabello desde la frente, se pulen el cutis, se untan con jabones, llevan las mangas apretadas, los vestidos sin arrugas y los zapatos rizados¹²⁴⁷”. Alude también al antimonio que usaban algunas matronas para delinear los ojos y pintarse las pestañas¹²⁴⁸.

La cristiana perfecta no se cuida de la vestimenta (*inculta uestis*¹²⁴⁹); sino que muestra una gran sencillez en su vestido (*humilitas uestium*¹²⁵⁰). Jerónimo llega incluso a recomendar un aspecto exterior afeado: así define a la virgen cristiana en oposición a la casada: “¿Acaso crees que es lo mismo preocuparse por la oración día y noche, y ayunar, que maquillarse la cara en espera del marido, caminar con suavidad y fingir delicadeza? La primera [la virgen cristiana] busca parecer más fea y ensombrecida maltratando los dones que ha recibido por naturaleza. La segunda [la casada], en cambio, se pinta delante de un espejo, ofendiendo al creador y se esfuerza por parecer más bella de lo que ya es por nacimiento”¹²⁵¹.

Así que Jerónimo, como ya se ha visto en varios ejemplos, no sólo denosta el empleo de joyas y maquillajes, sino que recomienda un exterior desaliñado y afeado para las mujeres que quieran adentrarse en un camino de más perfección en la vida cristiana. Para él, existe una íntima relación entre la ausencia de adornos y la belleza interior, la pureza que debe caracterizar a todo cristiano y, especialmente, a toda cristiana.

Limosna

Pr 28,27

נוֹתֵן לְרֹשׁ אֵין מַחֲסוֹר וּמַעֲלִים עֵינָיו רַב-מַאֲרוֹת:™

El que da al pobre no [tendrá] pobreza, pero el que cierra sus ojos [tendrá] muchas maldiciones.

1246. Así se desprende de la carta donde compara las antiguas costumbres de Blesila con los nuevos hábitos ascéticos que siguió después de su conversión: *Vidua nostra ante monilibus ornabatur et die tota, quid sibi deesset, quaerebat ad speculum; nunc loquitur confidenter: nos autem omnes reuelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur a gloria in gloriam, quasi a domini spiritu. Tunc crines ancillulae disponebant et mitellis crispantibus uertex artabatur innoxius; nunc neglectum caput scit sibi tantum sufficere, quod uelatur. Illo tempore plumarum quoque dura mollities uidebatur et in exstructis toris iacere uix poterat; nunc ad orandum festina consurgit et modulata uoce ceteris 'alleluia praeripiens prior incipit laudare dominum suum. Flectuntur genua super nudam humum et crebris lacrimis facies psimithio ante sordidata purgatur. Post orationem psalmi concrepant et lassa ceruix, poplites uacillantes in somnum que uergentes oculi nimio mentis ardore uix inpetrant, ut quiescant. Pulla est tunica: minus, cum humi iacuerit, sordidatur. Est tunica: minus, cum humi iacuerit, sordidatur. Soccus uilior: auratorum pretium calceorum egentibus largietur. Cingulum non auro gemmisque distinctum est, sed laneum et tota simplicitate purissimum et quod possit adstringere magis uestimenta quam scindere* (Jerónimo, Ep., 38, 4).

1247. Id., 130, 18: *Fuge lasciuiam puellarum, quae ornant capita, crines a fronte demittunt, cutem poliunt, utuntur lomentis, adstrictas habent manicas, uestimenta sine ruga soccosque crispantes.*

1248. Así en la carta 117, escrita en el año 405 ó 406: *Sed forte respondeas: 'non bene morata mater est, res saeculi cupit, amat diuitias, ignorat ieiunium, oculos stibio linit, uult compta' procedere et nocet proposito meo nec possum cum huiusce modi uiuere'.* (Id., 117, 4).

1249. Id., 23, 2.

1250. Id., 39, 1.

1251. Id., *De perp. virg.*, 20, 8ss.: *Idem tu putas esse diebus et noctibus uacare orationi, uacare ieiuniis; et ad aduentum mariti expolire faciem, gressum frangere, simulae blanditias? Illa hoc agit, ut turpior appareat, et naturae bonum infuscat iniuria. Haec ad speculum pingitur, et in contumeliam artificis conatur pulchrior esse quam nata est.*

Vulg. Qui dat pauperi non indigebit qui despicit deprecantem sustinebit penuriam
Quien da al pobre no estará necesitado; quien desprecia al que pide rogando, sufrirá penuria.

En el segundo hemistiquio el texto de Vulg. desarrolla lo que en la Iglesia Católica se denominará una “obra de misericordia”: la limosna. TM establece una oposición entre la persona que da al pobre y el que pasa de largo ante él haciendo como que no le ve. Jerónimo endurece la actitud del que en el texto hebreo cerraba sus ojos y lo traduce por *despiciit* (“desprecia”). Y aparece en escena el pobre que “pide rogando” (*deprecantem*) una limosna. El que desprecia al que pide suplicando, él mismo sufrirá la pobreza.

C. Pecados, desviaciones de la recta moral.

El pecado en sí mismo

Jerónimo piensa que es idolatría el gusto por el lujo, la gula, la avaricia y la apropiación y uso indebido de la riqueza¹²⁵².

El pecado ata al hombre ahora ya; no hace falta esperar a un futuro, quizás escatológico, como aventura la concepción hebrea de Proverbios. Así, en 5,22, TM vaticina para el impío un pésimo final en el que caerá bajo las redes de su propio pecado. Pero el monje de Belén adelanta al presente el encadenamiento que supone el pecado para el impío, sentenciando en una máxima: *Iniquitates suae capiunt impium et funibus peccatorum suorum constringitur* (“Sus iniquidades cogen al impío y está encadenado por las ataduras de sus pecados”). En VL el primer hemistiquio tiene el verbo en futuro (*capient*) y, en lugar de *funibus* (“cuerdas gruesas”, “sogas”) habla de *funiculis* para referirse a los lazos o finas cuerdas con que los pecados atan al pecador. LXX también traduce los dos verbos en presente de indicativo. Pero en Vulg. la variación es notable si comparamos este versículo con el siguiente, que corresponde también a verbos en imperfecto en el texto hebreo: *Ipse morietur quia non habuit disciplinam et multitudine stultitiae suae decipietur* (“Él morirá porque no tuvo disciplina y por el exceso de su locura será engañado”).

En 18,3 la traducción de Vulg., más cercana a LXX¹²⁵³ que a TM, presenta una formulación claramente moralizante del pecado:

בְּבוֹא־רָשָׁע בָּא גַם־בְּיוֹז וְעַם־קָלוֹן חֲרָפָה: TM

Cuando llega el malvado, viene también el desprecio, y con la deshonra, el oprobio

Vulg. Impius cum in profundum venerit peccatorum contemnit sed sequitur eum ignominia et obprobrium

El impío, cuando ha llegado a la profundidad de los pecados, no le da importancia, pero recaen sobre él la ignominia y el oprobio.

VL traduce así: *Cum venerit impius in profundum malorum, contemnit...* Kittel corrige

1252. Jerónimo, *Ep.* XIV, 4 y 5; CXXX, 14.

1253. El texto de LXX es: ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν καταφρονεῖ ἐπέρχεται δὲ αὐτῷ ἀτιμία καὶ ὀνειδος.

“malvado” y lo sustituye por “maldad”, para respetar la construcción paralelística: al mal le acompañan el desprecio, el deshonor y la ignominia. El proverbio hebreo es del tipo del castellano “Las desgracias nunca vienen solas”¹²⁵⁴. Como Job que, cuando perdió sus bienes y a su familia, perdió después su buen nombre y sintió el desprecio de amigos y conocidos (Job 19,18-19). El texto de LXX (ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν καταφρονεῖ ἐπέρχεται δὲ αὐτῷ ἀτιμία καὶ ὄνειδος) expresa que el malhechor, después de hacer una gran maldad, se ríe y se burla, porque desconoce lo que es la piedad. Sin embargo el texto latino habla expresamente de “pecados” y da a entender que, en el pozo de la maldad, el malvado pierde la conciencia misma de pecado, y menosprecia su actitud, aunque el deshonor y el oprobio le sobrevengan después como consecuencia.

Para Jerónimo, hay diferencia entre el pecador y el impío. El primero a menudo es víctima de una debilidad física; el segundo es el que niega a Dios: “El pecador es vencido frecuentemente por la debilidad del cuerpo, pero el impío niega a Dios. Por eso yo no soy impío, sino pecador, porque me atrevo a implorar por mis pecados”¹²⁵⁵. En la época de S. Jerónimo y, entre los escritores cristianos, *peccatum* era un término propiamente cristiano¹²⁵⁶ que, según S. Agustín, implicaba participación de la consciencia: *Illud esse delictum quod imprudenter, id est ignoranter... illud peccatum quod ab sciente committitur* (“Delito es lo que se comete imprudentemente, es decir, por ignorancia, y pecado lo que se hace conscientemente”)¹²⁵⁷. Mientras que el delito era la omisión o abandono del bien, el pecado significaba la perpetración del mal: “Peccatum est perpetratio mali, delictum autem desertio boni” (“Pecado es la realización del mal mientras que delito es la omisión del bien”)¹²⁵⁸. En la Vulgata se adopta mayoritariamente *peccatum* como término para la designación del pecado debido, principalmente, a una corriente de reflexión que, en el s. IV, promovió la especialización de las designaciones del pecado y su uso técnico dentro del cristianismo¹²⁵⁹.

Pr 16,2: la conducta humana, patente ante Dios

כָּל־דֶּרֶכַי־אִישׁ זָךְ בְּעֵינָיו וְתִכְנִן רוּחוֹת יְהוָה: TM

Todos los caminos del hombre, puros a sus ojos, pero el que sondea los espíritus es YHWH..

Vulg. Omnes viae hominum patent oculis eius spirituum ponderator est Dominus

Todos los caminos de los hombres están patentes a sus ojos; ponderador de los espíritus es el Señor.

Vulg. ha traducido זָךְ (“limpio, puro”), como *patent* (“están patentes”). El sentido del primer hemistiquio cambia completamente. En el proverbio hebreo, expresa la aprobación que da cada persona a su propia conducta, justificándola. En el latino, se dice que todas las acciones humanas son conocidas. Pero, ¿por quién? En el texto hebreo es fácil de entender que el sujeto pasivo es la propia persona (“a sus ojos”, de él), pero en Vulg., el pronombre *eius*

1254. Otros en la misma línea: “Bien vengas, mal, si vienes solo”; “haces mal, espera otro tal”.

1255. Jerónimo, *Tract. psalm.*, 105, 77-78: *Peccator frequenter vincitur infirmitate corporis: impius autem negat deum. Propterea ergo quoniam ego non sum impius, sed peccator, propterea audeo rogare pro peccatis meis.*

1256. P. Antin, “Les idées morales de S. Jérôme”, en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d’Études Latines, Bruxelles 1968, 337.

1257. Agustín, *Quaest. Hept.*, 3, 20.

1258. *Id.*

1259. Antonio Moreno Hernández, “En torno al léxico latino del cristianismo primitivo: Las traducciones de ἀμαρτία en la *Vetus Latina*”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 2, Editorial Complutense, Madrid 1992, 124.

(“de él”) no concierne con el genitivo subjetivo *hominum* (“de los hombres”), en plural. ¿Para quién es manifiesto todo el comportamiento humano? El proverbio anterior estaba referido a Dios y decía (traducido de Vulg.): “Del hombre es preparar el alma y de Dios gobernar la lengua”, así que no es descabellado pensar que el sentido continúa en este proverbio hablando del poder de Dios, que no sólo pone sus palabras en la boca del ser humano, sino que conoce todas nuestras acciones, hasta las más ocultas, ya que es “ponderador de los espíritus”. La ausencia de conjunción adversativa en la segunda parte del proverbio puede inclinar la balanza en este sentido. También le pudo influir el texto de LXX, que tradujo $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$ (“visibles para Dios”). En 21,2, que es una lectura doble de este proverbio, Jerónimo ha traducido $\text{כָּל־דֶּרֶךְ־אִישׁ יֵשֶׁר בְּעֵינָיו וְחָכְן לִבּוֹת יְהוָה}$ por *Omnis via viri recta sibi videtur adpendit autem corda Dominus*. En lugar de *patent* Vulg. presenta *recta*, más ajustado a TM y el conjunto del proverbio responde sin lugar a confusión al sentido del proverbio hebreo.

Es bastante significativo que en el versículo siguiente, en 16,3, Jerónimo traduzca $\text{גַּל אֶל־יְהוָה מַעֲשֶׂיךָ וְיִכְנֹנוּ מַחְשַׁבְּיֶיךָ}$ (“encomienda a YHWH tus obras y tus proyectos se llevarán a cabo”) por *Revela Domino opera tua et dirigentur cogitationes tuae* (“descubre al Señor tus obras y serán enderezados tus pensamientos”). VL está más pegada al texto hebreo: *Devolve super Dominum opera tua, et firmabuntur cogitationes tuae*. Parece que, entre los dos proverbios, Jerónimo quiere recomendar sutilmente a los cristianos que abran su alma al Señor, que todo lo ve, hasta las acciones más ocultas. Él se encargará de llevar a feliz término nuestras obras y de dirigir nuestros pensamientos.

12,18: El desarrollo de la conciencia

יֵשׁ בֹּטָה כְּמִדְקָרוֹת חֶרֶב וּלְשׁוֹן חֲכָמִים מְרַפָּאTM

Hay quien habla a la ligera como [dando] estocadas de espada, pero la lengua de los sabios es medicina.

Vulg. Est qui promittit et quasi gladio pungitur conscientiae lingua autem sapientium sanitas est
Hay quien promete y como con espada es atormentado en su conciencia, pero la lengua de los sabios es salud.

El proverbio hebreo contrapone la conversación del sabio a la del que no lo es. Hay quien habla y, al hacerlo, hiere y causa dolor al igual que una espada; pero las palabras del sabio son como medicina que reconforta el alma. Parecido proverbio encontramos en 16,24¹²⁶⁰, donde se dice que los dichos suaves son como la medicina para los huesos. La traducción de LXX está, en este proverbio, más cerca del texto hebreo que la latina. Dice así: $\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \omicron\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\iota\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \mu\alpha\chi\alpha\acute{\iota}\rho\alpha\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \sigma\omicron\phi\omega\nu\ \iota\omega\nu\tau\alpha\iota$. Jerónimo parece que no entendió el verbo **בטה**, que tiene tres ocurrencias en TM. Aquí, acabado en ה, y en Lv 5,4 y Sal 106,33, acabado en א. En ninguno de los tres casos tradujo el matiz de la prisa o la presura en el hablar, fundamental en los tres pasajes (en el Lv se habla de los juramentos hechos a la ligera y en Sal se dice que Moisés habló precipitadamente en Meribá). En este de Pr, la precipitación de labios conduce al dolor en el interlocutor, porque el que pronuncia las palabras no las mide ni las sopesa. Se entiende que Jerónimo interpreta que la prisa a la hora de prometer es propia del necio, ya que en el segundo hemistiquio, antitético, se habla de las palabras del sabio, y la espada sirve, en este contexto, para simbolizar a la conciencia que remuerde. Curiosamente hay un texto de Séneca en el que se trata el tema de las promesas:

1260. צוֹף־דָּבַשׁ אֶמְרֵי־נָעִם מִתּוֹךְ לִנְפֶשׁ וּמִרְפָּא

“Si has prometido”, dice, “que darías un beneficio y has descubierto después que el beneficiario es un ingrato, ¿se lo darás o no? Si lo haces conscientemente, pecas, pues das a quien no deberías dar; si rechazas hacerlo, también pecas: no le das a quien se lo prometiste. En este caso titubea tu conciencia y aquella pretensión orgullosa de que el sabio nunca lamenta su acción ni enmienda lo que ha hecho, ni cambia su propósito”. El hombre sabio no cambia su propósito si permanece la situación que existía cuando lo hizo; por esto nunca le invade el arrepentimiento, porque nada mejor se podría haber hecho en ese momento que lo que se hizo, ninguna decisión mejor que la que se tomó; por otra parte, en todas sus empresas impondrá esta restricción: “si no ocurre nada que lo impida”. Por esto decimos que prosperan todos sus planes, y que nada sucede contrariamente a sus expectativas, porque prevé por adelantado que algo puede frustrar sus intenciones¹²⁶¹.

Como en el proverbio de Vulg., también aquí se contraponen dos conductas: la del que promete a la ligera y al que luego le asaltan las dudas y le remuerde la conciencia, y la del sabio, que siempre medita sus acciones y no toma una decisión sin haberla sopesado antes. La mención de la conciencia en los dos textos los relaciona aún más. Si estuvo detrás del pensamiento de Jerónimo a la hora de traducir, no lo sabemos. Pero no podemos olvidar que Jerónimo fue un gran lector de los escritores paganos; y que Séneca era tenido por Tertuliano como “cristiano”¹²⁶². Jerónimo lo llama *noster Seneca*¹²⁶³ y habla de él en su *De uiris illustribus* diciendo: “Lucio Anneo Séneca, cordobés, discípulo de Sotión el estoico y tío paterno del poeta Lucano, tuvo una vida de continencia. No lo pondría en la lista de los santos si no me estimulasen esas cartas que muchísimos leen de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo”¹²⁶⁴.

Placeres

Jerónimo hace mucho hincapié aconsejando evitar los placeres ya que los considera pecado. En Pr 4,14 Vulg. traduce el imperativo negativo del hebreo por una prohibición a deleitarse o dejarse seducir por los caminos de los malvados:

בְּאַרְחַ רְשָׁעִים אַל-תֵּבֵא וְאַל-תִּתְאַשֵּׁר בְּדֶרֶךְ רָעִים: TM

En el sendero de los impíos no entres, ni pongas tu pie en el camino de los malvados.

Vulg. Ne delecteris semitis impiorum nec tibi placeat malorum via
No te deleites en las sendas de los impíos ni te agrade el camino de los malos.

La traducción de VL se acerca más a TM: *Vias impiorum noli sequi, neque aemuleris viam iniquorum*. Sin embargo Jerónimo ha querido utilizar dos verbos de goce de los sentidos relacionándolos con los malvados.

1261. Séneca, *De ben.*, IV, 34, 2-3: ‘Si promiseris’ inquit ‘te daturum beneficium et postea ingratum esse scieris, dabis an non? Si facis sciens, peccas, das enim, cui non debes dare; si negas, et hoc modo peccas: non das ei, cui promisisti. Conscientia vestra hoc loco titubat et illud superbum promissum numquam sapientem facti sui paenitere nec umquam emendare, quod fecerit, nec mutare consilium. Conscientia vestra hoc loco titubat et illud superbum promissum numquam sapientem facti sui paenitere nec umquam emendare, quod fecerit, nec mutare consilium’. Non mutat sapiens consilium omnibus his manentibus, quae erant, cum sumeret; ideo numquam illum paenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit, quam quod factum est, nihil melius constitui, quam constitutum est; ceterum ad omnia cum exceptione venit: ‘si nihil inciderit, quod impediat’. Ideo omnia illi succedere dicimus et nihil contra opinionem accidere, quia praesumit animo posse aliquid intervenire, quod destinata prohibeat.

1262. Véase nota 1153, pág. 290.

1263. Jerónimo, *Adv. Iou.*, 1, 49.

1264. Id., *De vir. ill.*, 12, 15: *Lucius annaeus seneca cordubensis, sotionis stoici discipulus et patruus lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo sanctorum nisi me illae epistulae prouocarent, quae leguntur a plurimis pauli ad senecam et senecae ad paulum.*

En Pr 7,18 pone en relación el mundo de los deseos con la sexualidad. Cuando la אִשָּׁה זָרָה aparece en escena en 7,5, propone al ingenuo en el segundo hemistiquio de 7,18: בְּאֶהָבִים: נִתְעַלְלָה (deleitémonos en amores), que Vulg. traduce como *fruemur cupitis amplexibus* (gocemos de las caricias deseadas). Jerónimo ha traducido אֶהָבִים por *amplexibus*, pero ha añadido *cupitis*, que no corresponde con el texto hebreo.

Las palabras en forma de caricias, los halagos, también son blanco de la pluma mordaz de Jerónimo. En 7,13, en el mismo contexto que el proverbio anterior, Vulg. añade *blanditur. et procaci vultu*¹²⁶⁵ *blanditur dicens* (“y con cara desvergonzada lo embelesa diciendo”), sumando los halagos a las técnicas de seducción de la “mala mujer”. La raíz *bland-* en Vulg. aparece trece veces en total; de ellas, la casi mitad (seis ocasiones) están en Proverbios. Así *blanda* en Pr 6,24; *blande* en Gn 50,21 y Pr 23,31; *blandiatur* en Is 66,13; *blandientur* en Is 66,12; *blandimenta* en Pr 28,23; *blandimento* en Tob 11,9; *blandire* en Jc 14,15; *blandiri* en Jc 19,3; *blandis* en Pr 29,5; *blanditiis* en Gn 34,3 y Pr 7,21; y *blanditur* en Pr 7,13. El sujeto de estas acciones es, en un caso, el vino que emborracha; en dos ocasiones, la lengua falsa y halagadora; en tres ocurrencias, mujeres (que simbolizan a Dios en dos casos, Is 66,12 y 13) que aparecen “acariciando” (otra de las acepciones de *blandior*) con las palabras. En otras tres ocasiones se trata, específicamente de la “mala mujer” de Proverbios.

Embriaguez

Ya decía S. Ambrosio que el vino es la raíz de todos los pecados: *Non esset hodie servitus, si ebrietas non fuisset*¹²⁶⁶.

Pr 23,34: timonel adormecido

וְהָיִיתָ כְּשֹׁכֵב בְּלִבֵּי־יָם וְכְשֹׁכֵב בְּרֹאשׁ מִסְלָה: TM

Y serás como el que se acuesta en “el corazón del mar” y como el que se acuesta en la punta de un mástil.

Vulg. et eris sicut dormiens in medio mari et quasi sopitus gubernator amisso clavo

Y serás como el que duerme en medio del mar, como timonel amodorrado, perdido el timón.

El proverbio hebreo describe, a modo de advertencia, los efectos del consumo excesivo de vino. TM imagina que el mareo, consecuencia de la embriaguez, es como el vaivén de las olas en alta mar, o como el cimbra de la punta de un mástil. La comparación se hace entre la cama del borracho y el barco en alta mar y la punta del mástil. La VT tradujo *Et jacebis tanquam in corde maris, et sicut gubernator in magna tempestate*. En el proverbio de Vulg. quizás lo más llamativo sea el juicio moral que hace Jerónimo del borracho: es una persona inconsciente, que duerme en medio del peligro (el mar) y que semeja a un timonel que, en lugar de dirigir la nave, olvida su misión y se amodorra, con lo que pierde el timón, el norte, el sentido de su vida. Es, en definitiva, un irresponsable. Jerónimo ha traducido al pie de la letra la primera parte del versículo pero, en la segunda, se aleja de TM, no en el tema, sino en la finalidad de la comparación, que ya no es ilustrar con una imagen el mareo que siente el que ha bebido cuando se acuesta y experimenta que la cama se tambalea, sino comparar su acción

1265. Más cerca de los LXX en “cara desvergonzada”.

1266. Ambrosio, *De Hel.*, 5, 11, 10.

con la del timonel que se adormece y pierde el timón. En definitiva, emite un juicio donde el hebreo no lo hace.

En su Comentario a Amós Jerónimo habla de la simbología relativa al navegante: “El que es marinero y capitán compara su tristeza con la tempestad; al daño lo llama naufragio; a sus enemigos los denomina vientos contrarios; por el contrario, a la prosperidad y la alegría las llama brisa muy apacible y vientos segundos; los mares tranquilos y en calma los asemeja a los campos”¹²⁶⁷.

En las mujeres, especialmente, la ingesta inmoderada de vino es la puerta que cierra la entrada a las virtudes y la abre a los pecados: *Femina uini usum immoderate appetit, omnibus et uirtutibus ianuam claudit et delictis aperit*¹²⁶⁸. Para Jerónimo había una estrecha relación entre el vino y la lujuria. Expresamente lo dice en el siguiente proverbio: *luxuriosa res vinum*.

Pr 20,1: el vino y la lujuria

לֵץ הַיַּיִן הַמָּה שָׂכָר וְכָל־שָׁנָה בּוֹ לֹא יִחְכָּם: TM

Insolente el vino, alborotador el licor; el que se entrega a ellos no es sabio.

Vulg. *luxuriosa res vinum et tumultuosa ebrietas quicumque his delectatur non erit sapiens*

Lujurioso el vino y alborotadora la embriaguez; todo el que se deleita en ellos no será sabio.

VL traduce לֵץ por *prodigum*, “derrochador” (LXX lo había hecho antes por ἀκόλαστος: “desenfrenado”). También en Ef 5,18 se relaciona al vino con la lujuria¹²⁶⁹: καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἶνω, ἐν ᾧ ἔστιν ἄσωτία se lee en Vulg.: *Et nolite inebriari vino in quo est luxuria*. El matiz moral que introduce Jerónimo es claro. Cuando entra el vino, sale la prudencia, y la persona, abandonada a sus instintos, pierde toda sensatez y compostura. La bebida, que forma parte de la cultura social en la cultura mediterránea, vuelve a las personas dañinas para la sociedad. Participar en los banquetes, tan usuales en el mundo romano, hacía peligrar la castidad, según Jerónimo. Por este motivo, a las que han hecho un voto de castidad, les prohíbe taxativamente el vino, al que llama “veneno”: “Dije que la joven debe huir del vino como del veneno. [...] No damos permiso a la virgen, en el calor propio de la edad ferviente, para que en ninguna ocasión beba lo más mínimo; pues si bebe, estará perdida”¹²⁷⁰. A Eustoquia le advierte que no frecuente a las viudas amigas de banquetes, a las que llama *uinosaе* *atque lasciuae*¹²⁷¹. Porque para Jerónimo existía una relación causa-efecto entre la ingesta de vino y el descontrol de las pulsiones sexuales: *In uino luxuria, in luxuria uoluptas, in uoluptate impudicitia est. Qui luxuriatur, vivens mortuus est: ergo, qui inebriatur, et mortuus et sepultus est* (“En el vino la lujuria, en la lujuria la voluptuosidad, en la voluptuosidad la deshonestidad. Quien se deja llevar por la lujuria, es un muerto viviente; por lo tanto, quien se emborracha, está muerto y

1267. Jerónimo, *In Amos*, 1, 1: *Qui nauta est et gubernator, tristitiam suam comparat tempestati, damnum, naufragium uocat; inimicos suos, uentos appellat contrarios; rursum prosperitatem et laetitiam, auram placidissimam et secundos nominat uentos, tranquilla maria et aequora, campis similia.*

1268. Valerio Máximo, *Fact. et Dict. Memor.*, VI, 3, 9.

1269. Para la relación entre vino y lujuria, véase Patrick Laurence, “Ivresse et luxure féminines: les sources classiques de Jérôme”, en *Latomus. Revue d’Études Latines* 57/4 (1998), 885-899.

1270. Jerónimo, *In Gal.*, 3: *Quod dixerim adolescentulas ita uinum debere fugere ut uenenum. [...] Licentiam tulimus uirgini proprio aetatis calore feruenti, ne sub occasione parum bibendi, plus biberet et periret.*

1271. Id., *Ep.*, 22, 29.

enterrado”)¹²⁷². Según sus propias palabras, la lujuria se manifiesta en tres campos, íntimamente relacionados: *Luxuria penis, uentris et gutturis*¹²⁷³. El exceso de comida y bebida, una costumbre tan romana como el banquetear, llevaba implícito la lujuria: *Sed idem loquitur: bonum est uinum non bibere et carnem non manducare et in alio loco: uinum, in quo est luxuria*¹²⁷⁴. Ya decía Terencio, en su comedia Eunuco, *sine Cerere et Libero friget Venus*¹²⁷⁵ (“Sin Ceres y sin Baco, el amor es flaco”), expresión que recordarán después Cicerón¹²⁷⁶ y el propio Jerónimo¹²⁷⁷. Con afirmaciones tan categóricas como ésta: *Semper ebrietati iuncta luxuria est* (“A la ebriedad va siempre unida la lujuria”)¹²⁷⁸, no extraña que Vulg. traduzca לֵץ הַיֵּין como *luxuriosa res vinum*.

Si bien es verdad que *luxuria*, en latín clásico, significaba desmesura, exceso en cualquier ámbito, en el latín cristiano y posclásico, *luxuria* se carga de tintes negativos y pasa a significar intemperancia en las costumbres, relativa, especialmente, al campo sexual. En la literatura bíblica, la *luxuria* está asociada con la embriaguez, la glotonería y los excesos sexuales (Dt 21,20; 2 M 6,4; Tob 8,9; Pr 20,1, etc.). En las cartas paulinas se encuentra en la lista de los pecados de Gal 5,19 después del adulterio (*fornicatio*) y la fornicación (*immunditia*). Así pues, vemos que en el latín bíblico el término *luxuria* aparece significando los excesos de tipo carnal y que Jerónimo la entendía como una búsqueda descontrolada de placeres en tres campos necesariamente interrelacionados: la comida, la bebida y la sexualidad.

Pr 31,4

אַל לַמְלָכִים לְמוֹאֵל אֶל לַמְלָכִים שְׁתוּיֵין וְלְרוֹזְנִים (אוּ) [אֵין] שִׁכָּר: TM

*No es de reyes, Lemuel, no es de reyes beber vino, ni de gobernantes empaparse*¹²⁷⁹ de licor.

Vulg. Noli regibus o Lamuhel noli regibus dare vinum quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas

No quieras, Lemuel, no quieras dar vino a los reyes, porque ningún secreto hay donde reina la embriaguez.

Jerónimo traduce רוֹזְנִים (“príncipes”, “gobernantes”) por *secretum*. También en Is 40,23 traduce de forma parecida רוֹזְנִים por *secretorum scrutatores*. En Is 24,16 interpreta רִזִּי-לִי (interjección, correspondiente a οὐαὶ en LXX) por *secretum meum*. En Dn 4,6 כָּל-רִזְּ es traducido por πᾶν μυστήριον en LXX y por *omne sacramentum* en Vulg..

Posiblemente confundió Jerónimo רוֹזְנִים (plural de רִזֵּן “dignatario”, “soberano”, “príncipe”) con una forma plural de רִזְּ (“secreto”). Sea como fuere, el caso es que el monje de Belén construyó un proverbio de tipo moralizante que previene contra la incontinenia verbal de la embriaguez. Conocido es el aforismo latino: *In vino veritas*. Séneca decía que, cuando abunda el vino, no se contiene ni la comida, ni los secretos¹²⁸⁰. En la misma línea tenemos varios refranes castellanos: “Cuando el vino entra, echa el secreto afuera”. Éste es un refrán de origen judeoespañol (en el Talmud se dice: “Cuando entra el vino, salen los

1272. Id., *Ep.*, 69, 9.

1273. Id., *Adu. Iou.* 2, 37.

1274. Id., *Ep.*, 79, 7.

1275. Terencio, *Eu.*, 732.

1276. Cicerón, *De nat. Deor.*, 2, 60: *Illud Terenti 'sine Cerere et Libero friget Venus'.*

1277. Jerónimo, *Adu. Iou.* 2, 7: *Unde et comicus: sine cerere, inquit, et libero friget uenus. Ep.*, 54, 9: *Cum etiam comicus, [...]* *dixerit: sine cerere et libero friget uenus.*

1278. Id., *In Gal.*, 3, 12.

1279. Sigo la traducción de Cantera-Iglesias.

1280. Séneca, *Ad. Lucil.*, 83, 16: *Onerati mero quemadmodum non continent cibum vino redundante, ita ne secretum quidem.*

secretos”, Erub 65a). En la segunda parte del Quijote, en el cap. 43, Sancho Panza recibe este consejo de su señor: “Sé templado en el beber, considerando que el vino demasiado ni guarda secreto ni cumple palabra”.

Apostasía

Pr 6,12

אָדָם בְּלִיעַל אִישׁ אֲוֵן הוֹלֵךְ עֲקֻשׁוֹת פֶּה: TM

El hombre depravado, el hombre inicuo, anda en la perversidad de boca.

Vulg. Homo apostata vir inutilis graditur ore perverso

El apóstata, hombre inútil que anda con boca perversa.

Aquí nos encontramos con un caso curioso. En TM se lee אָדָם בְּלִיעַל (“persona de Belial”, “hombre del demonio”). En el mismo libro de Proverbios hay expresiones parecidas: en 16,27 אִישׁ בְּלִיעַל y en 19,28 עֵד בְּלִיעַל; la primera traducida por *vir impius* y la segunda por *testis iniquus*, ambas más ajustadas al texto hebreo. Es extraña la elección que hace Jerónimo, teniendo en cuenta que la raíz *apostat-* aparece en la Vulgata en sólo seis ocasiones, y de ellas sólo dos corresponden a libros de la Biblia Hebrea. Ni LXX (que traduce ἀνήρ ἄφρων), ni VL (que sepamos, ya que no conservamos la traducción de este versículo) pudieron influir en la elección de Jerónimo.

La literatura patristica de los primeros siglos está plagada de textos en los que se relaciona directamente la apostasía con el diablo. Además de decir de los apóstatas que son los mayores pecadores, porque no hay mayor pecado que apostatar de Dios¹²⁸¹, es común y recurrente identificar a los apóstatas con seguidores del diablo y decir de ellos que están inspirados por el demonio¹²⁸². A los demonios se les llama *angeli apostatae*¹²⁸³ y *spiritus apostatici*¹²⁸⁴, para los cuales está preparado el fuego del infierno¹²⁸⁵. El diablo es el verdadero *angelus apostata*¹²⁸⁶, porque fue el primero que apostató¹²⁸⁷. El mismo Jerónimo le llama *apostatam diabolum*¹²⁸⁸.

1281. Agustín, *Enarr. in Ps.*, XVIII, 1, 14: *Non enim est maius delictum, quam apostatare a deo.*

1282. Id., *Ep.*, 228, 6: [...] *Diabolus, qui plerumque fideles apostatas esse persuasit* (“El diablo casi siempre logra persuadir a los fieles para ser apóstatas”).

1283. Juan Casiano, *Conl.*, XXIII, 8, 20, 5: XX. *Germanus: Quia Geneseos lectio paulo ante in medium dei dispensatione prolata est, quae nos oportune commonuit, ut id quod semper discere cupiebamus nunc possimus congrue sciscitari, quid etiam de illis apostatis angelis sentiendum sit optamus agnoscere, qui se cum filiabus hominum miscuisse dicuntur, utrum hoc possit spiritali naturae secundum litteram conuenire.* Orígenes, *Hom. in Ex.*, 1, 5: *Diabolus, 'insipiens' ille, qui 'dixit in corde suo: non est Deus', genti suae, hoc est apostatis angelis [...].* También en Agustín, *Enarr. in Ps.*, 82, 8, 5.

1284. Ireneo, *Adv. haer.*, 4, 6, 7: *Nemo cognoscit Patrem, sed unus et idem, omnia subjiciente ei Patre, et ab omnibus accipiens testimonium quoniam vere homo et quoniam vere Deus, a Patre, a Spiritu, ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus, et ab apostaticis spiritibus, et daemoniis, et ab inimico, et novissime ab ipsa morte.* Ib., 5, 28, 2: *Et non est mirandum si, daemoniis et apostaticis spiritibus ministrantibus ei, per eos faciat signa in quibus seducat habitantes super terram.*

1285. Id., 3, 23, 3: *Hoc idem autem et Dominus in Euangelio his qui a sinistris inveniuntur ait: Abite, maledicti, in ignem aeternum, quem praeparavit Pater meus diabolo et angelis eius significans quoniam non homini principaliter praeparatus est aeternus ignis, sed ei qui seduxit et offendere fecit hominem et [inquam, qui princeps apostasiae est] principi abscissionis et his angelis qui apostatae facti sunt cum eo.*

1286. Id., 5, 24, 3: *Diabolus autem, quippe apostata existens angelus.*

1287. Ambrosiaster, *In Rom.*, 12, 16: 2. *alta sapere superbia est - nam et diabolus, cum alta sapuit, apostatavit -.*

1288. Jerónimo, *In Eph.*, 3: *Et quidem dicat aliis, apostatam diabolum satellitibus suis diuersa officia commisisse.*

Concretamente, Belial, dice que se traduce como *prevaricator* y ἀποστάτης: [...] *Praenaricator et apostatēs, hoc enim interpretatur belial*¹²⁸⁹. Aquilatando un poco más, la clave de la traducción de este proverbio puede ser la que da el mismo Jerónimo, dando cuenta de los distintos nombres para el demonio: “Diablo”, palabra de origen griego, se dice *criminator* en latín. “Satán”, que es hebreo, se traduce en lengua latina como *aduersarius* o *contrarius*, aunque S. Pablo lo hizo como “Belial” en 2 Cor 6,15 y Áquila, y aquí está la clave, como “apóstata”¹²⁹⁰. Jerónimo es consciente de cómo traduce LXX y de la traducción que sigue o elige él. De ahí que en otro lugar diga que: *Appellatur que et belial, id est apostata praenaricator, et absque iugo. [...] Et ubicumque lxx ponunt filios pestilentiae, in hebraico scriptum est: filii belial* (“También se le llama Belial, es decir, apóstata, prevaricador y “sin yugo” (desobediente). [...] Y dondequiera que LXX traduce “hijos de pestilencia”, en hebreo está escrito “hijos de Belial”)¹²⁹¹. En este caso, Jerónimo cita como fuente de autoridad a Áquila. A pesar de que, según todos los estudios, privilegió a Símaco frente a los otros dos traductores¹²⁹². Así tenemos una traducción de la Vulgata fuertemente influenciada por la literatura cristiana de los primeros siglos, que veía una íntima relación entre la apostasía y el diablo y, más concretamente, por la traducción de Áquila de la palabra hebrea “Belial”, a la que el mismo Jerónimo concede, según se desprende de sus palabras, gran importancia. El resultado: no sólo un proverbio (6,12) sino hasta cuatro proverbios dedicados a describir a la figura del apóstata, que culminan en 6,15 sentenciando su perdición.

Impiedad

Pr 11,7: el impío no tiene vida eterna.

בְּמוֹת אָדָם רָשָׁע תֵּאֵכָד תִּקְוָה וְתוֹחַלַת אוֹנִים אֲבָדָה: TM

Cuando muere el hombre malvado, perece su esperanza; perece la expectación de los inicuos.

Vulg. Mortuo homine impio nulla erit ultra spes et expectatio sollicitorum peribit

Muerto el hombre impío, no tendrá esperanza más allá; la expectación de los codiciosos perecerá.

El segundo hemistiquio de este versículo se ha traducido de diversas formas, por la polisemia del término אוֹנִים y la corrupción del texto. Schökel tradujo: “perece la ilusión de las riquezas”¹²⁹³; Cantera-Iglesias: “la expectación de los inicuos fenece”. El sentido de la Vulgata no parece alejarse mucho del texto hebreo, aunque aquilata mucho la expresión e introduce un término significativo: *ultra*. Esta palabra traduce en la mayoría de los casos a עוֹד. Pero aquí no la encontramos en el texto hebreo. Jerónimo no quiere dejar dudas al respecto: el impío, el malvado, no tiene esperanza de vida eterna. El impío, como traduce en 10,25, al igual que una tempestad, algún día dejará de existir.

La expresión *erit ultra* se utiliza en la Vulgata, fundamentalmente, en los oráculos

1289. Id., *In Naum*, 1.

1290. Id., *In Eph.*, 2, 46: *Diabolus graecum uerbum est, quod latine dicitur criminator; lingua uero hebraea satan appellatur, id est aduersarius, siue contrarius, et ab apostolo belial, hoc est, absque iugo quod de collo suo dei abiecerit seruitutem: quem aquila apostatam transtulit*. También se encuentra en Ireneo: *Satana enim uerbum hebraice apostatam significat* (*Adv. haer.*, 5, 21, 2).

1291. Id., *In Is.*, 8, 27, 1.

1292. Ver Natalio Fernández Marcos, *Introducción...*, 142; J. González-Luis, “La traducción Vulgata...”.

1293. Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 275.

proféticos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La encontramos en Gn 9,11¹²⁹⁴, cuando *Elohim* promete no castigar más a la raza humana con otro diluvio; cuando Eliseo cura las aguas y promete de parte de Dios que nunca más tendrán muerte ni enfermedad, en 2 R 2,21¹²⁹⁵; en Zac 14,21c¹²⁹⁶, cuando el profeta anuncia que no habrá ya más mercaderes en la Casa del Señor; en Ez 28,24a¹²⁹⁷, donde de parte de Dios se promete que la casa de Israel no sufrirá más en medio de sus enemigos; en Ez 34,22a¹²⁹⁸, cuando YHWH se compara al pastor que salvará a sus ovejas e impedirá la rapiña; en Ap 21,4¹²⁹⁹, cuando, hablando del reino futuro, se dice que ya no habrá más muerte, ni llanto, ni dolor; ni oscuridad, en 22,5a¹³⁰⁰; etc. El proverbio latino *Mortuo homine impio nulla erit ultra spes* adquiere, desde esta perspectiva, tintes proféticos. Va más allá de la sabiduría popular de Israel: el mismo Dios es el que advierte, el que habla. Resuena detrás la polémica origenista en la que Jerónimo tuvo parte activa. Concretamente, la doctrina de la “apocatástasis”¹³⁰¹.

Orígenes no creía en el infierno ni en el castigo eterno; pensaba y enseñaba que las almas de los pecadores serían sometidas a un fuego purificador tras de su muerte, después del cual, todos se salvarían, incluyendo al mismo Satán y a los demonios, que también serían purificados por el Logos y volverían de nuevo a la amistad con Dios¹³⁰². Entonces vendría la segunda venida de Cristo y todos juntos, los justos que habrían entrado directamente en el paraíso, y los pecadores, tras su purificación, resucitarían en cuerpos espirituales. Orígenes sugiere la posibilidad de una eternidad en la que, ya que la libertad de las criaturas no puede obligarlas a la salvación, caben subidas y caídas en infinitos universos, puesto que sería posible elegir entre el bien y el mal¹³⁰³. Ya que Dios es el principio y creador de todos los seres, pensaba, de la misma manera tiene que ser su fin: “pues siempre fue semejante el fin a los comienzos”¹³⁰⁴. Al final, Dios “será todo en todos¹³⁰⁵”; todos volverán al estado de pureza anterior a la caída: ésta es la apocatástasis, la restauración; la misericordia de Dios prevalecerá sobre su justicia.

Seguidores de la doctrina origenista de la apocatástasis fueron Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, Evagrio Pónico, Diodoro de Tarso y Diodoro de Mopsuestia. El mismo Jerónimo siguió también esta teoría, al menos durante su etapa origenista. Aunque Jerónimo entendió la apocatástasis sólo de los bautizados¹³⁰⁶. Jerónimo se convirtió más tarde en férreo

1294. *Statuam pactum meum vobiscum et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii neque erit deinceps diluvium dissipans terram.*

1295. *Egressus ad fontem aquarum misit in eum sal et ait haec dicit Dominus sanavi aquas has et non erit ultra in eis mors neque sterilitas.*

1296. *Et non erit mercator ultra in domo Domini exercituum in die illo.*

1297. *Et non erit ultra domui Israel offendiculum amaritudinis et spina dolorem inferens undique.*

1298. *Salvabo gregem meum et non erit ultra in rapinam.*

1299. *Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra quae prima abierunt.*

1300. *Et nox ultra non erit.*

1301. Consultar el artículo de Michel Fichant, “Leibniz y el eterno retorno. Reflexiones sobre la idea de apocatástasis”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. V (1992), núm. 8, Editorial Complutense, Madrid, 283-302.

1302. Orígenes, *De Princ.*, I, 6, 1.

1303. *Ibid.*, III, 1, 23.

1304. *Ibid.*, I, 6, 2.

1305. Alusión a Hch 3,20-21. Orígenes, *De Princ.*, III, 6, 3.

1306. Jerónimo, *In Eph.*, 2, 535: *In restitutione omnium, quando corpus totius ecclesiae nunc dispersum atque laceratum, uernus medicus christus iesus sanaturus aduenerit, unusquisque secundum mensuram fidei, et agnitionis filii dei (quem ideo agnoscere dicitur, quia prius noverat, et postea nosse desinit) suum recipiet locum, et incipiet id esse quod fuerat: ita tamen ut non iuxta aliam haeresim, omnes in una aetate sint positi, id est, omnes in angelos reformatur: sed unumquodque membrum iuxta mensuram et officium suum perfectum sit: uerbi gratia, ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est: et homo, qui de paradiso fuerat eiectus, ad culturam iterum paradisi restituatur.*

enemigo del origenismo (no así de Orígenes, al que nombra en sus “Hombres Ilustres”¹³⁰⁷) y combatió ésta y otras tesis erróneas¹³⁰⁸. Predicó con ardor el castigo eterno que estaba reservado a malvados e impíos y a los que se apartaban de la fe verdadera. En este contexto, la traducción de la Vulgata *Mortuo homine impio nulla erit ultra spes* adquiere un sentido de negación de vida o vidas eternas para el impío. No sólo muere su esperanza terrena: había que dejar claro que no cabía para él ninguna esperanza *ultra*, más allá. Esa está reservada solamente a los fieles seguidores de Cristo.

3.3.3 Jerónimo y Cicerón

Pr 26,10

רַב־מְחֹלֵל-כָּל וְשֹׁכֵר כְּסִיל וְשֹׁכֵר עֲבָרִים: TM

Arquero que a todos atraviesa, el que contrata a necio o contrata a los que pasan.

Vulg. Iudicium determinat causas et qui inponit stulto silentium iras mitigat

El juicio decide los pleitos y quien impone silencio al necio, mitiga las iras.

Este proverbio ha dado lugar a distintas y variadas traducciones ya que se trata de un texto corrupto¹³⁰⁹. La traducción de la Vulgata, muy lejana de TM, puede explicarse en parte leyendo, por un lado, רַב, forma defectiva de רִיב, (“proceso, juicio”) en lugar de רַב (“arquero”), y עֲבָרִים (“ira”) en lugar de עָבַר (“pasar a través”) en su forma de participio masculino plural qal. Detrás de *imponit silentium* podría leerse el verbo תָּרַשׁ (“guardar silencio”) en vez de שָׂכַר (“alquilar”).

Más difícil de explicar es la traducción de מְחֹלֵל-כָּל (participio masculino singular de חָלַל) por *determinat causas*. La raíz *determinat*- sólo se encuentra dos veces en la Biblia de Jerónimo: aquí y en 1 Esd 9,17: *et determinatum est* (“se limitó, se reguló”) que traduce al griego καὶ ἡγοῦντο ἐπὶ πέρας (“y determinaron el fin”, “y terminaron de resolver”). Aquí, en el proverbio, el juicio es el que pone límites, el que acaba con los pleitos. En Is 51,9 traduce así el participio femenino de חָלַל: *vulnerasti*.

El comienzo del enigmático proverbio hebreo resultante lo tradujo Jerónimo, finalmente, así: *Iudicium determinat causas*. La pregunta es: ¿qué llevó a Jerónimo a traducir de esta manera el mashal hebreo, interpretándolo desde un punto de vista jurídico? La lectura רַב (“proceso, juicio”) en lugar de רַב (“arquero”) cambia la temática del proverbio que se centra ahora en el ámbito legal. Hay una frase del Pseudo Asconio, comentador de Cicerón del s. I. d.C, que parece estar detrás de la redacción definitiva del proverbio: *Iudicium est res, quae causam*

1307. Jerónimo habla de Orígenes en el cap. 54 de su *De viris illustribus* (54, 62).

1308. Orígenes fue un gran místico, exegeta y teólogo. Sin embargo incurrió en algunos errores dogmáticos, como la preexistencia de las almas, la negación de las penas eternas del infierno y la doctrina de la apocatástasis, que fue condenada en el sínodo Endemousa de Constantinopla (543), en el concilio constantinopolitano II o de los Tres Capítulos (553), en el concilio IV de Letrán (1215) y por la constitución dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII (1336).

1309. Véase Toy, *op. cit.*, 475-476.

litemque determinat (“El juicio es lo que determina la causa y el proceso”)¹³¹⁰. Se trata de un Comentario a la *Divinatio in Caecilium*¹³¹¹.

Los Comentarios a los escritores que hoy conocemos como “clásicos” eran frecuentes en aquella época. Jerónimo, en plena polémica contra Rufino, da una lista de algunos de los que se utilizaban en las escuelas y que él mismo debió estudiar: Virgilio, Salustio, Cicerón, Victorino, Terencio, Plauto, Lucrecio, Flaco, Persio y Lucano:

*Puto quod puer legeris aspri in uergilium ac sallustium commentarios, uulcatii in orationes ciceronis, uictorini in dialogos eius, et in terentii comoedias praeceptoris mei donati, aequae in uergilium, et aliorum in alios, plantum uidelicet, lucretium, flaccum, persium atque lucanum*¹³¹².

Entre todos ellos, Cicerón fue el autor predilecto de Jerónimo, el que le acompañó irremediabilmente hasta el final de sus días. Tanto, que Rufino de Aquilea le reprochaba a su antiguo amigo y después adversario que no había una página de su obra que no lo delatara como ciceroniano empedernido¹³¹³ y que tenía testigos que decían que habían copiado para él los Diálogos de Cicerón y que había pagado por ello más de lo que se hacía por cualquier otro trabajo de transcripción. Incluso llega a afirmar que el mismo Jerónimo le dio un códice que llevaba consigo, en un viaje desde Belén a Jerusalén, que contenía un diálogo de Cicerón y otro de Platón¹³¹⁴. El propio Jerónimo dice que tiene como ejemplo de traductor al “maestro Cicerón”¹³¹⁵. Aunque en otra ocasión, llevado por su pluma retórica, eche en cara a un pasaje de la traducción griega de LXX, tener un *sensus rhetoricus et declamatio tulliana*¹³¹⁶.

La traducción del difícil proverbio hebreo de 26,10 por una frase del Pseudo Asconio va más allá de los recuerdos inconscientes, de los pequeños guiños o alusiones a los escritores de la Literatura clásica. Es una elección intencionada con el propósito de clarificar el significado de un enrevesado proverbio hebreo, que pone de manifiesto que el calificativo de “ciceroniano” del famoso sueño de Jerónimo (*Ep.* 22, 30) no podía ser más acertado.

1310. Ps. Asconio, Sch. Cicerón, *Div. in Caec.*, 12, 9. Por su especial importancia doy la referencia bibliográfica completa: Quintus Asconius Pedianus [pseudo], *Scholia Sangallensia Ciceronis Quattuor in Verrem Orationum Primarum*, en T. Stangl (ed.), *Ciceronis orationum scholiastae*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1964, págs. 185-264.

1311. Cicerón, *Div. in Caec.*, 12, 9: *Si id audebis dicere quod C. Verres, cui te inimicum esse simulas, maxime existimari vult, Siculos hoc a me non petisse, primum causam inimici tui sublevabis, de quo non praeiudicium, sed plane iudicium iam factum putatur, quod ita percipit, Siculos omnes actorem suae causae contra illius iniurias quaesisse.*

1312. Jerónimo, *Adu. Ruf.*, 1, 16.

1313. Rufino, *Apol. cont. Hier.*, 2, 7, 5: *Relegantur nunc, quaeso, quae scribit: si una operis eius pagina est, quae non eum iterum ciceronianum pronuntiet, ubi non dicat: sed tullius noster [...].*

1314. *Ibid.*: *Etiam testes quamplurimos fratrum habere possum, qui in meis cellulis manentes, in monte Oliveti, quamplurimos ei ciceronis dialogos descripserunt, quorum ego et quaterniones, cum scriberent, frequenter in manibus tenui et relegi, et quod mercedes multo largiores, quam pro aliis scripturis solent, ab isto eis darentur agnoui. Mibi quoque ipsi aliquando, cum de bethleem ierosolymam uenisset et codicem se cum detulisset, in quo erat unus dialogus ciceronis et idem ipse graecus platonis, quod dederit ipsum codicem et aliquandiu fuerit apud me, nullo genere negare potest. Sed quid immoror tandiu in re quae luce est clarior?*

1315. Jerónimo, *Ep.*, 57, 5: *Habeo quae huius rei magistrum tullium, qui protagoram platonis et oeconomicum xenofontis et aeschini et demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit.*

1316. Se refiere a los textos de Is 31,9 y Am 6,5: *Illud enim, quod legimus in isaia: beatus, qui habet semen in sion et domesticos in hierusalem, solent hebraei ridere, cum audierint, nec non et in amos post descriptionem luxuriae: stantia putauerunt haec et non fugientia. Re uera sensus rhetoricus et declamatio tulliana. (Ep., 57, 11).*

3.3.4 La matrona romana vs. la mujer cristiana

A. La matrona romana

En el mundo pagano romano, la mujer¹³¹⁷ era valorada cuando se ajustaba al ideal que de ella se había formado de acuerdo a las *mores maiorum* y era vituperada cuando no respondía a estos cánones que hacían de ella un ejemplo de castidad, de recogimiento, compostura y sencillez.

A comienzos de nuestra era se vive en la sociedad romana un proceso de “emancipación” de la mujer, según unos autores¹³¹⁸, o “liberación del poder masculino”, según otros¹³¹⁹. En cualquier caso, en lo que todos están de acuerdo es que el antiguo “ideal femenino”, entra en crisis. Las virtudes de aquella feminidad ideal, los “viejos valores” que establecieron en su día los varones notables de la República, no eran otros que los de la *materfamilias* o *matrona*¹³²⁰, en la que los hombres veían a sus madres y esposas. La austeridad, la castidad ejemplar, la laboriosidad, éstos y no otros debían ser sus adornos¹³²¹. Su mundo se reducía al ámbito doméstico de su casa y allí su obligación era organizar el trabajo de las esclavas, administrar diariamente la despensa, bordar y, sobre todo, encargarse personalmente de la educación de sus hijos y transmitirles los valores e infundirles las virtudes que harían de ellos *cives romani*. En cuanto a su sexualidad, la mujer romana casada, educada en la castidad y el recato, la veía limitada al fin de la reproducción dentro del matrimonio. El erotismo estaba fuera del modelo femenino ideal: sólo prostitutas y esclavas, amantes y concubinas podían entrar en ese juego de seducción; no así la esposa del *paterfamilias*, una mujer casta cuya vida se regía por el pudor y la modestia.

La crisis de este modelo femenino se encuadra en el marco general de la crisis que comienza en el s. I a. C. y sigue durante buena parte de la época imperial prácticamente hasta la llegada del cristianismo. Es un momento de gran expansión comercial y el punto álgido de expansión del Imperio. Esto favorecerá la implicación de las mujeres en actividades que antes

1317. Sobre este tema, véase: Mercedes Montero Montero, “La mujer en Roma”, en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Garrido González, E. (ed.), Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias, Madrid 1986, 195-204.

1318. Así A. del Castillo, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d.C.*, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones y Departamento de Historia Antigua, Granada 1976; G. Fau, *L’émancipation féminine dans la Rome antique*, París, 1978 y María Ángeles Pérez Reyes, “Mujeres, religión y poder en la antigüedad: la participación femenina en el cristianismo primitivo”, *Vector plus: miscelánea científico-cultural*, N° 21, 2003, 35-42.

1319. Por ejemplo Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana...”, 258.

1320. Para un estudio sobre la “*materfamilias*” romana, véase Amelia Castresana, *Catálogo de virtudes femeninas: de la debilidad histórica de ser mujer versus la dignidad de ser esposa y madre*, Tecnos, Madrid 1993. Véase también J. Gaudemet, “Le statut de la Femme dans l’empire romain” y R. Villiers, “Le statut de la femme à Rome jusqu’à la fin de la République”, en AA.VV. *La femme*, I, 1959; G. Duby, M. Pierrot, *Storia delle donne: L’Antichità*, Roma-Bari, 1990.

1321. Los epitafios fúnebres recuerdan los valores que se esperaban de ellas: “casta, pia, frugi, domiseda, lanifica”. Véase Santiago Montero, “Mujeres extranjeras en la obra de Valerio Máximo”, *Gerión Anejos VIII* (2004), 55.

estaban fuera de su alcance¹³²². La abundancia de esclavos de distintas costumbres y culturas, las riquezas provenientes de Oriente, el crecimiento territorial, la inserción de nuevos pueblos en el Imperio, la ausencia de los hombres de sus hogares por las continuas guerras de conquista... todo ello influirá en el cambio de costumbres experimentado por la sociedad y, más concretamente, por las mujeres romanas. La abundancia de oro, de esclavos, de provisiones procedentes de toda la cuenca mediterránea, ya romanizada, a través del *Mare Nostrum*, hicieron que las familias acomodadas, los patricios y las clases altas abandonaran las virtudes de sus antepasados: la sencillez, la sobriedad y el recato fueron cayendo en el olvido. Se descuidaba el culto a los dioses, se eludía la maternidad que deformaba el cuerpo e impedía el disfrute de placeres. Si bien es cierto que esta época se caracterizó por la opulencia, la molición, el boato y el relajamiento moral que se instauró entre los ciudadanos romanos, hay que recordar los aspectos positivos, los hitos que supusieron una mayor libertad para las mujeres. Desde el punto de vista jurídico se alcanzan logros importantes para la mujer, como son el hecho de poder heredar (con muchas restricciones y en determinados casos) y dejar en herencia a los hijos. Fue en el año 178, en época de Marco Aurelio, cuando los hijos son declarados herederos de la madre sobre los *agnados* (parientes paternos). De esta manera los hijos son reconocidos también hijos de la mujer y las hijas heredan igual que sus hermanos varones. Otro logro fue la progresiva desaparición de la tutela de las mujeres independientes, es decir, las no sometidas a la autoridad del *paterfamilias* (ya fuera éste su padre o esposo). Todo esto permitirá a la mujer una mayor libertad en el control de sus propios bienes e incluso la posibilidad de constituirse en empresarias. Se le fija una dote propia, un patrimonio particular, que no puede volver a los parientes paternos, ni ser tampoco propiedad del marido; se le proporciona así una base económica para su independencia y desenvolvimiento. Al final de la República a la madre se le posibilita la custodia de los hijos por mala conducta del padre.

Simultáneo a este reconocimiento y ascenso social de la mujer, se inicia en Roma una campaña que buscaba devolverla a su antiguo redil, invocando para ello su inferioridad, imbecilidad y la fragilidad de su sexo. En el Derecho justiniano los términos que con más frecuencia se aplicaban a la mujer hacían referencia a su debilidad¹³²³; entre ellos, tres muy usuales que también emplea Jerónimo en sus cartas: *infirmitas*, *fragilitas* e *imbecillitas*¹³²⁴.

Testimonio de este descontento masculino por el comportamiento de las mujeres lo tenemos en un texto de Séneca. En él descubrimos que los hombres no andaban precisamente contentos viendo a sus mujeres disfrutar de prerrogativas y derechos ancestralmente masculinos en la sociedad romana:

*Ni trasnochaban menos, ni beben menos, y rivalizan con los hombres en la lucha y en el vino: devuelven por la boca lo que ingirieron contra la voluntad de las entrañas y vomitan todo el vino que bebieron; como ellos toman nieve para consolar al ardoroso estómago. En libido no ceden a los varones, aunque nacidas para un papel pasivo. ¡Ojalá las pierdan los dioses y las diosas! Han inventado un género de impudor tan perverso que hacen la parte del varón*¹³²⁵.

1322. Arcadio del Castillo, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d.C.*, 162, piensa que posiblemente hubiese barcos contruidos por orden de mujeres, lo que indicaría que estaban directamente involucradas en el comercio marítimo.

1323. Vid. J. Beaucamp, "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du III^e au VI^e siècle", *Revue historique de droit français et étranger*, 54, 1976, 485-508.

1324. Mar Marcos Sánchez, "Mulier sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli en la correspondencia de San Jerónimo", *Studia historica*, N° 4-5, (1986-1987) (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Marcelo Vigil), 243.

1325. Séneca, *Ep.*, 95, 21.

En la sociedad romana contemporánea de S. Jerónimo, existía un conjunto de sanciones y premios fijados por la ley para las mujeres¹³²⁶, instándoles con esto a abandonar los placeres y las libertades de la época y a volver a la castidad y austeridad propias de las antiguas matronas¹³²⁷: la ley *Oppia*, del 216 a.C., que ponía límites a los adornos y vestuario que se llevaban en público; la *Lex Iulia de adulteriis* (18 a.C.), que castigaba ahora como delito público la infidelidad matrimonial y la *Lex Iulia et Papia Poppaea* (9 d.C.) que quería evitar los matrimonios sin descendencia, favoreciendo a los casados con hijos y restringiendo los derechos hereditarios de los solteros o casados sin descendencia. Entre las desviaciones que se querían corregir se encontraba el frecuentar banquetes, beber vino en ellos, los excesos en la comida, el maquillaje del rostro y la ostentación de joyas. Ahora los emperadores, empezando por Augusto, el *curator morum*, buscaban que las mujeres volvieran a la clásica matrona, dedicada por completo a su *domus*, mujer honesta, casta, sobria y austera. Era éste un ideal de mujer que formaron artificialmente los hombres a través de la literatura y el derecho y que les servía para mantener a las mujeres bajo control.

B. La mujer cristiana

En los evangelios las mujeres aparecen, en los momentos cruciales, como fieles discípulas y testigos apostólicas del mensaje de Jesús y de su resurrección. Actualmente existen numerosos estudios acerca del liderazgo femenino en los primeros años de andadura de la Iglesia¹³²⁸. Pero a medida que van pasando los años y el primitivo cristianismo¹³²⁹ se fue distanciando en el tiempo de la figura de Jesús, fue adoptando una actitud sospechosa primero, y represiva después, con respecto a la participación de la mujer en las tareas religiosas. En el *Evangelio de Tomás* aparece una clara rivalidad entre María Magdalena y Pedro¹³³⁰. Este tema se desarrolla aún más en *Pistis Sophia* (s. III) y en el *Evangelio de María* (S. II). En el primero, Pedro, ante la decisión de Jesús de desvelar a Juan y a la Magdalena los misterios de lo inefable, le objeta: *Señor, no vamos a poder soportar a esta mujer, pues siempre es ella quien habla y a nosotros no nos deja decir nada*. En el *Evangelio de María* Pedro descubre las dificultades que tenían en aceptar la autoridad apostólica de las mujeres: *Entonces, ¿ha hablado en*

1326. Consultar E. Maldonado de Lizalde, “*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus...*”, 535-645.

1327. Cf. Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana...”, 271.

1328. Cito, entre otros: E. Schüssler Fiorenza, “Mary Magdalene: Apostle to the Apostles”, *UTS Journal*, abril 1975, 22 y ss; Jane Schaberg, “How Mary Magdalene Became a Whore”, *BibRev* vol. 8, n° 5 (October 1992), 30-37; S. Haskins, *Mary Magdalen, Myth and Metaphor*, New York, Harcourt Brace 1993; Carmen Bernabé, *María Magdalena, sus tradiciones en el Cristianismo primitivo*, VD, Estella 1993; Carla Ricci, *Mary Magdalene and Many Others: Women who Followed Jesus*, First Fortres Press, Minneapolis 1994; Mary R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, New York 1995; Ingrid Rosa, Kitzberger, “Mary of Bethany and Mary of Magdala—Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response.” *NTS* 41 (1995): 564–86; I. Gómez-Acebo, (ed.) *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, DDB, Bilbao, 2007.

1329. Para el tema de la mujer en el cristianismo primitivo, consultar E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*; Id., “La presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano”, *Concilium* 111 (1976) 9-25; R. Aguirre, “La mujer en el cristianismo primitivo”, *Iglesia Viva* 126 (1986) 513-545; Esperanza Bautista, *La mujer en la Iglesia primitiva*, EVD, Navarra 1993; Karen Jo Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo* (Traducción castellana de Jesús Valiente Malla), El Almendro, Córdoba 1996; I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005; Margaret MacDonald, *Mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, EVD, Estella 2005.

1330. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*, 398.

privado con una mujer antes de hacerlo con nosotros y, además, en secreto? ¿La ha preferido a ella antes que a nosotros?

Esta actitud misógina, que se fue endureciendo con el paso del tiempo, se apoyaba en la idea de que la mujer era distinta e inferior al hombre: más débil de voluntad, más débil de inteligencia, hecha menos a imagen de Dios y menos plenamente humana. Orígenes dice que Eva ya antes del pecado tenía una debilidad en la mente que le hacía propensa a la tentación¹³³¹. Concede que hubo mujeres profetas, pero recalca el hecho de que no hablaran públicamente. Mientras las mujeres que bautizaban y predicaban se remitían al ejemplo de la apóstol Tecla, Tertuliano, cartaginés nacido a mediados del s. II, denuncia los *Hechos de Pablo y Tecla* como una obra fraudulenta¹³³². Tertuliano se siente indignado ante la insolencia de aquellas mujeres, a las que califica de “heréticas”, que “se atreven a enseñar, participar en disputas teológicas, exorcizar, prometer curaciones y bautizar”¹³³³ y les dice que lo suyo es callar y preguntar a sus maridos¹³³⁴. Las Constituciones apostólicas del s. IV declaran categóricamente: *No autorizamos a nuestras mujeres a enseñar en la iglesia, sino sólo a orar y a escuchar a los que enseñan*. Además, limitan las funciones de las diaconisas a vigilar las puertas y a asistir a los presbíteros en el bautismo de mujeres por razones de decoro¹³³⁵.

La actitud beligerante que mantuvieron los Padres ante la posibilidad de que las mujeres asumieran puestos de dirección y redactaran textos o difundieran la enseñanza, indica que la cuestión de las funciones eclesiales de la mujer era todavía objeto de controversia en los siglos II y III, ya que frente a esta Iglesia oficial las sectas heréticas permitían que las mujeres realizaran estas tareas religiosas y mostraban hacia ellas una actitud de mayor valoración. Revelan también que la progresiva patriarcalización de las funciones eclesiales y la consiguiente relegación de la mujer al ámbito doméstico no se llevó a cabo sin oposición y que debió doblegar a diversas corrientes de teología y de praxis cristiana primitivas que reconocían las reivindicaciones de las mujeres.

Esa debilidad física y psíquica atribuida a la mujer se trasladó pronto al ámbito moral y así Tertuliano la llama “puerta del diablo”, resquicio por donde el demonio pudo atacar al hombre: “¡Eres tú la primera que tocó el árbol; tú la primera que traicionó la ley de Dios. Eres

1331. Orígenes, *De orat.*, 29; PG 11, 545.

1332. “Pero la desvergüenza de la mujer, que ya ha usurpado el derecho de enseñar ¿irá hasta arrogarse el de bautizar? No, a menos que no surja una nueva bestia semejante a la primera. ¡Aquella pretendía suprimir el bautismo, y ahora otra querría administrarlo ella! Y si estas mujeres invocan las *Actas* que llevan por equívoco el nombre de Pablo y reivindican el ejemplo de Tecla para defender su derecho a enseñar y a bautizar, que sepan bien esto: es un sacerdote de Asia quien ha forjado esa obra, enmascarando su propia autoridad bajo el nombre de Pablo. Acusado de fraude, confesó haber obrado así por amor de Pablo, y fue depuesto. De hecho, ¿es verosímil que el apóstol diera a la mujer el poder de enseñar y bautizar, él que no dio a las esposas sino con restricciones el permiso para instruirse? ‘Que se callen, dijo, y que pregunten en el hogar a sus maridos’ (1 Cor 14,34-35)” (Tertuliano, *De bapt.*, 17, 4). Citado en Carlos García Gual, *Andacias Femeninas*, Ed. Nerea, Madrid, 1991.

1333. Tertuliano, *De praesc. haer.*, 41, 13: *Ipsae mulieres haereticas, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.*

1334. Id., *De bapt.*, 17, 20: *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tingendi ins sibi rapiet, nisi si quae nonae bestiae venerint similes pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat! quodsi quae acta pauli quae perperam scripta sunt [exemplum theclae] ad licentiam mulierum docendi tingendi que defendunt, sciant in asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo pauli de suo cumulans conuictum atque confessum id se amore pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tingendi daret feminae potestatem qui nec discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant!*

1335. *Constituciones Apostólicas*, III, en J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia española*, Madrid 1849.

tú quien persuadido a Adán, porque el diablo no se atrevía a atacarlo de frente!”¹³³⁶ Llega incluso a acusar a la mujer de haber tentado no sólo al hombre, sino también a los ángeles, de ahí que llame a los ángeles caídos *Desertores Dei, Amatores Feminarum*¹³³⁷. También se encuentran, en el polo opuesto de estas actitudes misóginas, otras respetuosas como la del Clemente de Alejandría en su *Pedagogo*.

Castidad-Virginidad¹³³⁸

En la sobrevaloración de la castidad, especialmente femenina, que aparece en las obras de Jerónimo y en otros muchos autores cristianos, hay influjos del pesimismo gnóstico y del estoicismo de los siglos I-II que despreciaban el placer sexual. Ya Séneca, en el siglo I d.C., redujo la moral a moral sexual, idea que luego pasó al cristianismo. Jerónimo, Agustín, Filón de Alejandría y los estoicos fueron siempre hostiles al placer sexual, en contra de la tradición bíblica, que celebró el amor carnal en el Cantar de los Cantares y en otros pasajes del Antiguo Testamento¹³³⁹. En los *Hechos de Pedro*, obra compuesta hacia 190, de posible origen sirio o palestino, aparece Pedro predicando contra el matrimonio e incitando a las mujeres a abandonar a sus esposos. Encontramos también una actitud contraria al matrimonio en los *Hechos de Andrés*, escrito que Eusebio tenía por herético¹³⁴⁰, datados en torno al 260; en los *Hechos de Tomás*, obra siria gnóstica de la primera mitad del siglo III; y en los *Oráculos de Sexto*, de finales del siglo II, que no recomiendan el matrimonio. Para los encratitas¹³⁴¹, secta herética que se separó de la Iglesia a mitad del s. II y perduró hasta fines del s. IV, el matrimonio era un adulterio¹³⁴². Lo rechazaban junto con la carne y el vino. También Marción, representante más notable del gnosticismo cristiano, expulsado por la Iglesia de Roma en el 144, rechazaba el matrimonio¹³⁴³.

En Jerónimo encontramos distintos textos que revelan su aversión al placer sexual. Incluso llega a afirmar la maldad de la relación sexual: “Si es bueno no tocar a una mujer (enseña invocando a San Pablo), entonces es malo tocarla”¹³⁴⁴, donde es la mujer la que aparece como origen del pecado. Por lo tanto en el matrimonio no es posible la santidad si no se renuncia a la sexualidad: “No niego que entre las viudas y entre las casadas se encuentran mujeres santas, pero sólo si han dejado de ser esposas, si incluso en la situación de necesidad que conlleva el matrimonio, imitan la castidad de las vírgenes”¹³⁴⁵. Incluso inhabilita a la

1336. Tertuliano, *Cul. fem.*, 1, 1, 16: *Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es diuinæ legis prima desertrix; tu es quæ eum suasiisti, quem diabolus aggredi non ualuit.*

1337. Debido a la influencia de algunos libros apócrifos de la época y en especial del *Libro de Enoch*, la noción de una relación carnal de los ángeles con las mujeres en los comienzos de la historia era comúnmente aceptada, sobre todo, para interpretar los versículos de Gn 6,1-4. Consultar las págs. 267-269.

1338. Sobre este tema, Kelly, *Jerome. His Life...*, 179-194.

1339. Cf. José M^a Blázquez, “Aspectos de la sociedad romana...”, 271; *Id.*, “La alta sociedad de Alejandría...”, 207.

1340. Eusebio de Cesarea, *HE.*, 3, 25, 6.

1341. Profesaban el más rígido ascetismo, prohibiendo, además, la carne y el vino en las comidas.

1342. José M^a Blázquez, “El cristianismo, religión oficial del imperio”, *Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones*, 64.

1343. Véase José María Blázquez, “La alta sociedad de Alejandría...”, 208.

1344. Jerónimo, *Adu. Ion.*, 1, 7: *Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere: nihil enim bono contrarium est nisi malum.* “Si es bueno no tocar a una mujer, entonces es malo tocarla, pues nada hay opuesto a lo bueno si no es malo”. Jerónimo recuerda esta frase de Pablo (*bonum est homini mulierem non tangere* “es bueno para el hombre no tocar a”) un total de 14 veces en sus escritos.

1345. Jerónimo, *Adu. Helu.*, 21: *Non negamus uiduas, non negamus maritatas, sanctas mulieres inueniri; sed quæ uxores esse desierint, quæ in ipsa necessitate coniugii uirginum imitentur castitatem.*

persona para la oración: “O bien rezamos constantemente y somos vírgenes, o bien dejamos de rezar para hacer vida matrimonial”¹³⁴⁶. Con su pluma retórica, al servicio de la ascética, llega incluso a decir que es mejor ser prostituta de un hombre que de muchos: *melius est enim, licet alterum et tertium, unum uirum nosse quam plurimos, id est: tolerabilius est uni homini prostitutam esse quam multis*¹³⁴⁷. Y que en el matrimonio está “permitida” la procreación, pero los sentimientos de placer sensual que se experimentan con las prostitutas son condenables con la esposa¹³⁴⁸.

En la carta 22, dirigida a la virgen Eustoquia, de 16 años, la felicita por su propósito, aconsejándole formas de perseverar en la castidad. Le recuerda, para que no desista, las *molestiae nuptiarum*: la barriga que crece, los niños que lloran, las “otras” del marido, el cuidar de la casa, y, por fin, la muerte que pone fin a las fatigas, sin premio ni gloria¹³⁴⁹. Y la compara con su hermana Blesila, viuda después de sólo 7 meses de matrimonio y colocada por esto, para siempre, según Jerónimo, en un estado de inferioridad espiritual con respecto a su hermana Eustoquia: “Oh infeliz condición humana desconocedora de su futuro! Perdió la corona de la virginidad y el deleite del matrimonio. Y aunque ocupa el segundo grado de perfección, sopesarás tú los tormentos que tendrá que soportar diariamente viendo en su hermana lo que ella ya perdió”¹³⁵⁰. Le dice finalmente que el único bien que descubre en el matrimonio es el de “producir vírgenes; yo recojo la rosa de entre las espinas, de la tierra el oro, de la concha, la perla”¹³⁵¹.

Un tiempo después morirá Blesilla, después de haberse unido al camino del ascetismo. En una carta dirigida a Paula, su madre, para consolarla de la muerte de su hija, a los veinte años, elogia con las siguientes palabras la virtud de la fallecida, que soportó de manera heroica la cruz matrimonial: “Esta joven de 20 años, que de un modo tan ardiente cargó con el estandarte de la cruz, que más parecía lamentarse de la pérdida de su virginidad que de la muerte de su marido...”¹³⁵².

Eva fue virgen en el Paraíso y, por tanto, la virginidad es cosa de la naturaleza y las nupcias del pecado¹³⁵³.

S. Jerónimo llega a calificar de adúlteros a los esposos que “aman demasiado ardientemente a sus mujeres”, citando al moralista pagano Sextus: *Unde Sextus in sententiis*:

1346. Jerónimo, *Ep.*, 22, 22: *Qui in coniugio debitum soluit, orare non possit, aut oramus semper et uirgines sumus, aut orare desinimus, ut coniugio seruiamus.*

1347. *Ibid.*, 49, 8. Hasta en tres ocasiones utiliza la frase *tolerabilius est uni homini prostitutam esse quam multis* (“Es preferible ser la prostituta de un solo hombre que de muchos”) en el conjunto de su obra: aquí, en 49, 18 y en *Adu. Iou.*, 1, 14.

1348. *Id.*, In *Eph.*, 3, 18: *Liberorum ergo, ut diximus, in matrimonio opera concessa sunt. Uoluptates autem quae de meretricum capiuntur amplexibus, in uxore damnatae.*

1349. *Id.*, *Ep.* 22, 2: [...] *Molestias nuptiarum, quomodo uterus intumescat, infans uagiat, cruciet paelex, domus cura sollicitet et omnia, quae putantur bona, mors extrema praecidat.*

1350. *Ibid.*, 22, 15: *Et quidem molestias nuptiarum et incerta coniugii de domestico exemplo didicisti, cum soror tua blesilla aetate maior, sed proposito minor, post acceptum maritum septimo mense uiduata est. O infelix humana condicio et futuri nescia! et uirginitatis coronam et nuptiarum perdidit uoluptatem. et quamquam secundum pudicitiae gradum teneat, tamen quas illam per momenta sustinere aestimas cruces spectantem cotidie in sorore, quod ipsa perdiderit, et, cum difficiliter experta careat uoluptate, minorem continentiae habere mercedem?*

1351. *Ibid.*, 22, 20: *Laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi uirgines generant: lego de spinis rosas, de terra aurum, de concha margaritum.*

1352. *Ibid.*, 39, 1: *Quis enim siccis oculis recordetur uiginti annorum adolescentulam tam ardenti fide crucis leuasse uexillum, ut magis amissam uirginitatem quam mariti doleret interitum?*

1353. *Ibid.*, 22, 19: *Eua in paradiso uirgo fuit; post pellicias tunicas initium nuptiarum. [...] Et ut scias uirginitatem esse naturae, nuptias post delictum.*

Adulter es, inquit, in suam uxorem amator ardentior. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius (“Dice Sexto en las Sentencias: adúltero es el que ama a su mujer muy ardientemente. Todo amor a la esposa de otro es vergonzoso; a la propia, excesivo”)¹³⁵⁴. Aquí Jerónimo sigue fielmente la filosofía de los estoicos. La actividad sexual se aceptaba siempre y cuando fuera beneficiosa para la sociedad, pero había que someter dicha actividad a reglas precisas. Los cristianos definieron “obra conyugal” al comercio sexual que observaba estas reglas, y fornicación y adulterio todo aquello que las transgredía. La “obra conyugal” estaba unida a la intención procreativa; la fornicación y el adulterio al amor, la pasión y la búsqueda del placer. Esta concepción la retomarán los canonistas cristianos del siglo IX al XII y perdurará durante siglos.

En el libro de Tobías encontramos un pasaje “alternativo” en la Vulgata; se trata de Tob 6,16-22. Es, más que una traducción, una interpretación del texto hebreo. En esta versión, el ángel dice a Tobías:

“Te mostraré quiénes son aquellos contra quienes puede prevalecer el demonio. Son aquellos que abrazan el matrimonio de tal modo que excluyen a Dios de sí y de su mente y se entregan a su pasión, como el caballo y el mulo, que carecen de entendimiento: sobre éstos tiene potestad el demonio. Cuando tú la tomes por mujer y entres en el aposento, no te acerques a ella en tres días, y ocúpate tan sólo en hacer oración con ella. [...] Y pasada la tercera noche recibirás a la doncella en el temor del Señor, guiado más del deseo de tener hijos que de la pasión¹³⁵⁵” (Tob 6,16-22, citas de La Vulgata a pie de página de la *Biblia de Jerusalén*).

En palabras de C. Barría Iroumé, en un detallado estudio del pasaje: “muy diferente es la versión de la Vulgata, duramente condenatoria del sexo. Ella predominó por siglos en la lectura católica, teniendo amplio eco en la cultura occidental y en especial, medieval”¹³⁵⁶. En el texto de la Vulgata se encuentra el origen de “las tres noches de Tobías”, una costumbre vigente hasta hace poco tiempo para muchos católicos. Esta abstinencia de sexo por una o tres noches se hizo famosa en la Edad Media, como una recomendación a los novios para formarlos en las virtudes de la moderación y la castidad desde el principio de su matrimonio¹³⁵⁷. Porque el deseo sexual apasionado, comparado al de los animales, se contempla en este pasaje de la Vulgata ligado al demonio. Y la procreación se señala como la finalidad de la relación sexual y del matrimonio. El pasaje refleja, en definitiva, las tendencias ascéticas de Jerónimo.

Por una parte Jerónimo lleva a cabo una apología de la virginidad fruto de sus propias convicciones (parece haber sido el primero que sugirió que los hermanos de Jesús eran en realidad primos y que María y José se mantuvieron perpetuamente vírgenes¹³⁵⁸) e ideal de vida, influenciado en parte por el ascetismo imperante en la sociedad romana de su tiempo; por

1354. Jerónimo, *Adv. Iou.*, 1, 49.

1355. *Ostendam tibi qui sunt quibus praevalere potest daemonium. Hi namque qui coniugium ita suscipiunt ut Deum a se sua mente excludant et suae libidini ita vacent sicut equus et mulus in quibus non est intellectus habet potestatem daemonium super eos. Tu autem cum acceperis eam ingressus cubiculum per tres dies continens esto ab ea et nihil aliud nisi orationibus vacabis cum ea [...] Transacta autem tertia nocte accipies virginem cum timore Domini amore filiorum magis quam libidinis ductus.*

1356. Cristián Barría Iroumé, “El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico”, *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 675 - 697.

1357. Luis Rojas Donat, “Para una historia del matrimonio occidental. La sociedad romano-germánica. Siglos VI-XI”, *Theoria*, Vol. 14 (1), 2005, 55.

1358. John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I, EVD, Estella, 1998, 333.

otro, defiende también el matrimonio inspirado en la tradición bíblica y también en la romana. Sexualidad y castidad están, además, íntimamente ligadas a la muerte y la resurrección: se puede compensar la muerte mediante la procreación y la perpetuación de la especie, pero todavía mejor, se la puede vencer por el bautismo y la castidad, que son muerte y regeneración personal. La castidad-virginidad es, para Jerónimo, más excelsa que el matrimonio.

Jerónimo¹³⁵⁹ distingue tres grados de virtud que pueden darse entre las mujeres, apoyándose en la parábola del sembrador de Mt 13,19ss. El primer puesto es la corona de la virginidad, que da el ciento por uno de fruto; el segundo puesto corresponde a las viudas, que dan el sesenta; el último es la alianza de las nupcias, que da el treinta. Curiosamente tenemos, de nuevo, el símil de la tierra aplicado a la mujer (cf. Pr 30,16: *infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua ignis vero numquam dicit sufficit*).

En la Iglesia de los primeros siglos, el segundo o tercer matrimonio tras la muerte del cónyuge nunca se vio con buenos ojos¹³⁶⁰. Ya entre los romanos, las viudas que desaprobaban las segundas nupcias eran tenidas en gran estima y era frecuente recordarlas en las lápidas con títulos honoríficos (*univira*, *uninupta*). Jerónimo otorga a la viudez el segundo grado de castidad¹³⁶¹. “¿Para qué quieres volver a hacer lo que ya te perjudicó” argumenta Jerónimo a una viuda. “El perro vuelve a su vómito y la puerca se revuelca de nuevo en el lodo”¹³⁶².

Esta sobrevaloración de la castidad se refleja en el libro de Proverbios, como se verá en los ejemplos que se analizan en este bloque, demostrando en algunos casos un rechazo visceral de la sexualidad femenina.

3.3.5 Jerónimo y las mujeres

El pensamiento de Jerónimo, su postura frente a la mujer, no está lejos de los de sus contemporáneos. Es una visión del sexo femenino ambivalente, como si de una moneda de

1359. Jerónimo, *Ep.* 49, 2; 66, 2; 123, 8.

1360. Entre otros testimonios tenemos éstos de distintos autores: “No es que suprimamos el matrimonio cuando rechazamos las segundas nupcias, como tampoco reprobamos la comida aun cuando muy a menudo ayunemos” (*Nos vero non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus, si saepius ieiunamus*), Tertuliano, *De monog.*, 15; “No es que prohibamos las segundas nupcias, sino que no las aconsejamos” (*Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus*), Ambrosio, *De uid.*, 11, 68; “Digo más: no prohibimos las segundas nupcias, pero no aprobamos las repetidas varias veces; pues no todo conviene ni es apropiado: Todo me está permitido, dice el Apóstol, pero no todo me conviene” (*Plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas; neque enim quidquid licet et decet: Omnia mihi licent, apostolus dixit, sed non omnia sunt utilia*), *Ibid.*; “Pero tú, viuda, ¿por qué deseas el segundo matrimonio si ves que el Apóstol aconseja moderación en el primero?” (*At tu, uidua, secundas cur desideras nuptias, cum temperare uideas apostolum primas*), Zenón de Verona, *Tract.*, 2, 7; “Te pregunto: ¿qué tienen de bueno las segundas nupcias que compensen lo malo?” (*Oro te, quid habent tantum boni secundae nuptiae, ut haec mala ualeant compensare?*), Jerónimo, *Ep.*, 54, 15.

1361. Mar Marcos Sánchez, “La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia”, en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Garrido González, E. (ed.), Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias, Madrid 1986, 319.

1362. Jerónimo, *Ep.*, 54, 4: *Quid angustiarum habeant nuptiae, didicisti in ipsis nuptiis et quasi coturnicum carnibus usque ad nausiam saturata es. Amarissimam cholerae tuae sensere fauces, egressisti acescentes et morbosos cibos, releuasti aestuantem stomachum: quid uis rursus ingerere, quod tibi noxium fuit? Canis reuertens ad uomitum et sus ad uolutabrum luti*. Hasta en cinco ocasiones recuerda Jerónimo la frase *Canis reuertens ad uomitum et sus ad uolutabrum luti*: en *In Is.*, 15, 56; *Adu. Iou.*, 1, 39; 1, 40; *De vir. ill.*, 123, 53; *Ep.*, 54, 4.

dos caras se tratase. Esta doble valoración¹³⁶³ responde a los dos tipos de mujeres que tenía siempre presente: uno para vituperarlo; el otro para ensalzarlo y potenciarlo.

En sus escritos descubrimos, por un lado, su particular y feroz cruzada contra las mujeres dadas a las joyas, al maquillaje y al acicalamiento, usuales de banquetes, amigas de aparentar y salir frecuentemente de casa seguidas de un grupo de eunucos, etc.: unas actitudes que pueden resumirse con las expresiones propias de Proverbios de la Vulgata: *mulier praeeparata ad capiendas animas, garrula et vaga* (Pr 7,10); *tecta perstillantia; litigiosa mulier* (19,13); *os vulvae quae non satiatur* (30,16).

La opinión que a Jerónimo le suscitaban estas mujeres se expresa abiertamente en sus Comentarios y, sobre todo, en sus Cartas¹³⁶⁴. En otro de sus Comentarios, glosando el pasaje de 1 Tim 5 sobre las viudas, habla del secular chismorreó de las mujeres, de su entrometimiento, del peligro de la lujuria y del vino en la edad juvenil...¹³⁶⁵.

La otra cara de la moneda está condicionada por la biografía del Estridonense: tanto durante su estancia en Roma como después en Tierra Santa, estuvo rodeado de mujeres. Un dato muy significativo es que el 40% de su correspondencia está dirigida a mujeres¹³⁶⁶, que se caracterizaban por una gran preparación literaria¹³⁶⁷. Cuando estuvo en Roma entre los años 382 y 385 frecuentó la compañía femenina del llamado “círculo del Aventino”, algo más que un grupo de mujeres piadosas. Impulsadas por la noble viuda Marcela, estas vírgenes y viudas (a las que se unieron Paula y su hija Eustoquia) llevaban una vida casi “monacal”, entregadas a la oración y al estudio de las Escrituras. Versadas en griego y hebreo, estas mujeres, casi todas de la aristocracia senatorial, discutían con Jerónimo los pasajes de la Escritura, tanto que con Paula y Eustoquia hará durante un año una lectura compartida de la Biblia¹³⁶⁸: un estudio “crítico”, en el que aunaban lectura, traducción y comentario, que puso las bases para la futura traducción latina. Ellas fueron activas colaboradoras en la revisión de las traducciones de Jerónimo¹³⁶⁹. Su estrecho trato con estas mujeres provocó murmuraciones calumniosas que circulaban por Roma. En una de sus cartas dice a Marcela: “Saluda a Paula y a Eustoquia, más en Cristo, lo quiera el mundo o no lo quiera”¹³⁷⁰. Y alegaba, en su defensa de las acusaciones que le tachaban de “mujeriego”¹³⁷¹, de dedicarse preferentemente a las mujeres, que si los

1363. Consultar al respecto el artículo citado de Mar Marcos Sánchez, “*Mulier sancta et uenerabilis, mulier ancilla diaboli...*”, 235-244.

1364. Véase Id., “La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia”, en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Garrido González, E. (ed.), Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias, Madrid 1986, 315-321.

1365. Jerónimo, *In Tit.*, 615.

1366. Tomo el dato de M. Marcos Sánchez, “*Mulier sancta et uenerabilis...*”, 238.

1367. Txomin de Pozo Sáinz y Marklothar Zoder, “El cristianismo y la transmisión de la educación clásica: algunas notas a partir del epistolario de san Jerónimo”, *Studia Historica - Historia Antigua*, vol. XII, 1994, 135-142.

1368. Jerónimo, *Ep.*, 108, 26, 16: *Denique compulit me, ut et uetus et nouum instrumentum cum filia me disserente perlegeret. Quod propter uerecundiam negans propter adsiduitatem et crebras postulationes eius praestiti, ut docerem, quod didiceram non a memetipso, id est a praesumptionis pessimo praeceptore, sed ab inlustribus ecclesiae uiris. Sicubi haesitabam et nescire me ingenue confitebar, nequaquam mihi uolebat adquiescere, sed iugi interrogatione cogebar, ut e multis ualidis que sententiis, quae mihi uideretur probabilior, indicarem.*

1369. Cf M. Turcan, “Saint Jérôme et les femmes”, *Bulletin de l'Association Guillaume Bude*, núms. 2-3 (1968), 259-72.

1370. Jerónimo, *Ep.*, 45, 7, 12: *Saluta paulam et eustochium - uelit nolit mundus, in christo meae sunt -, saluta matrem albinam sorores que marcellas, marcellinam quoque et sanctam felicitatem, et dic eis: ante tribunal christi stabimus; ibi parebit, qua mente quis uixerit.*

1371. Id., 65, 1, acusaciones de que prefería a las mujeres sobre los hombres: *Scio me a plerisque reprehendi, quod interdum scribam ad mulieres et fragiliorem sexum maribus praeferam.*

hombres demostraran el mismo interés por las Escrituras, se dedicaría a ellos y después pone como ejemplos los de mujeres que la Biblia reconocía como ejemplares frente a sus contemporáneos varones: Débora, Hulda, Magdalena, Sara, Rebeca, María, Raquel, Rut, Esther, Judit, Ana, la mujer de Técoa, la reina de Saba, Isabel, Ana, hija de Fanuel, la samaritana, Priscila, Susana, Marcela y Asela... Ellas son ejemplos de grandes heroínas bíblicas que sobresalieron por encima de sus contemporáneos varones. Como él mismo se justifica al principio de la carta: *Scio me, principia, in christo filia, a plerisque reprehendi, quod interdum scribam ad mulieres et fragiliorem sexum maribus praeferam. [...] Si uiri de scripturis quaerent, mulieribus non liquerer.* (“Sé que muchos me reprochan que escriba con frecuencia a mujeres y prefiera al sexo frágil antes que a sus maridos. [...] Si los hombres me preguntaran acerca de la Escritura, no me manifestaría a las mujeres”)¹³⁷².

Así se excusaba después de ensalzar las virtudes de sus amigas del Aventino, llamando “lector infiel” al que no haya recordado, por ello, a las mujeres evangélicas, dignas de elogio, no en virtud de su sexo, sino por la grandeza de su ánimo: “Se reirá quizás el lector malicioso de que insista alabando a mujercillas: si piensa en las santas mujeres, compañeras de nuestro Señor Salvador, que le ayudaban con su hacienda y en las tres Marías que estaban de pie ante la cruz, en María, la Magdalena, que por el celo y el ardor de su fe recibió el nombre de “coronada de torres” y mereció ver a Cristo resucitado antes que los apóstoles, entonces condenará su soberbia antes que nuestra inocencia, porque juzgamos las virtudes no por el sexo, sino por el espíritu”¹³⁷³.

En el prefacio a su Comentario a Sofonías, donde se defiende de escribir a mujeres, hace un retrato de su ideal de mujer perfecta, una mezcla de heroína bíblica y clásica: Hulda, Débora, Judith, Esther, Ana, Isabel, María, Aspasia, Safo, Temis, Cornelia, Carneades, la hija de Catón y la mujer de Bruto¹³⁷⁴, porque, concluye, “Llena está la historia tanto griega como latina de las virtudes femeninas, y éstas llenarían libros enteros”¹³⁷⁵.

Y alaba a las mujeres por ser apóstoles de los apóstoles varones, escogidas por el Señor para ser testigos de su resurrección: *Mihi tantum, quia aliud operis incumbit, in fine prologi dixisse sufficiat, dominum resurgentem primum apparuisse mulieribus, et apostolorum illas fuisse apostolas, ut erubescerent uiri non quaerere, quem iam fragilior sexus inuenerat*¹³⁷⁶.

Esta mujer ideal, retirada del “mundo”, entregada a las labores de la casa y del estudio y entusiasmada con el camino ascético, se resume también, con expresiones proverbiales,

1372. Jerónimo, *Ep.*, 65, 1-2.

1373. *Id.*, 127, 5: *Rideat forsitan infidelis lector me in muliercularum laudibus inmorari: qui, si recordetur sanctas feminas, comites domini saluatoris, quae ministrabant ei de sua substantia, et tres mariae stantes ante crucem mariamque proprie magdalenen, quae ob sedulitatem et ardorem fidei 'turritae' nomen accepit et prima ante apostolos christum uidere meruit resurgentem, se potius superbiae quam nos condemnabit ineptiarum, qui uirtutes non sexu sed animo iudicamus.*

1374. *Id.*, In *Soph.*, pról., 1-20: *Antequam sophoniam aggrediar, qui nonus est in ordine duodecim prophetarum, respondendum uidetur his qui me irridendum aestimant, quod omissis uiris, ad uos scribam potissimum, o paula et eustochium. Qui si scirent oldam, uiris tacentibus, prophetasse, et debboram iudicem pariter et propheten, hostes israel, barac timente, superasse; et iudith et esther, in typo ecclesiae, et occidisse aduersarios, et periturum israel de periculo liberasse; numquam post tergum meum manum curuarent in ciconiam. Taceo de anna et elisabeth, et ceteris sanctis mulieribus, quarum uelut siderum igniculos, clarum mariae lumen abscondit. Plato inducit aspasia disputantem, sappho cum pindaro scribitur et alcaeo; themista inter sapientissimos graeciae philosophatur; corneliam gracchorum, id est uestram, tota romanae urbis turba miratur; carneades eloquentissimus philosophorum, acutissimus rhetorum, qui apud consulares uiros et in academia plausus excitare consueuerat, non erubuit in priuata domo, audiente matrona, de philosophia disputare. Quid referam catonis filiam, bruti coniugem, cuius uirtus facit ne patris mariti que constantiam tantopere miremur?*

1375. *Ibid.*, 23: *Plena est historia tam graeca quam latina uirtutibus feminarum, et quae integros libros flagitent.*

1376. *Ibid.*, 24.

como *mulier diligens* (12,4) y *mulier fortis* (31,10). Este tipo de mujer, ensalzado por Jerónimo, es el que consigue oponerse a las costumbres romanas vigentes en la época y se acerca a los ideales del monacato femenino.

Su valoración teórica de las mujeres es ambivalente y polar: denosta a la mujer mundana y alaba a la cristiana que sigue el camino ascético. En la práctica, estuvo siempre cerca del sexo femenino, recibiendo por ello muchas críticas¹³⁷⁷, pero hay que tener en cuenta de que se trataba de mujeres célibes, que no suponían un aparente peligro, por su vida apartada, su moderación en adornos y maneras, y que entablaban con Jerónimo una relación de discípulas con su maestro espiritual.

Pr 6,29

הַבֶּן הַזֶּה אֶל-אִשְׁתּוֹ רֵעֵהוּ לֹא יִנָּקֶה כָּל-הַנִּגַּע בָּהּTM

*Así el que anda con la mujer de su prójimo,
no quedará impune nadie que la toque.*

^{1XX} οὕτως ὁ εἰσελθὼν πρὸς γυναῖκα ὑπανδρῶν
οὐκ ἄθωωθήσεται οὐδὲ πᾶς ὁ ἀπτόμενος αὐτῆς

*Así el que va a la mujer casada,
no quedará impune nadie que la toque.*

^{Vulg.} sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui
non erit mundus cum tetigerit eam
*Así el que se acerca a la mujer de su prójimo,
no estará limpio cuando la haya tocado.*

Tanto בוא como εἰσερχομαι πρὸς e *ingredior ad* pueden significar “entrar en la casa” (Gn 19,5; 2 S 6,9). Pero normalmente sugieren la idea de “entrar en la presencia de”, como ocurre en Ex 7,26: *Entonces YHWH dijo a Moisés: Entra a la presencia del faraón, y dile [...]* (בֹּא אֶל-פְּרֹעֹה / εἰσελθε πρὸς Φαραώ / *ingredere ad Pharaō*). Y siempre en un contexto de grandes personajes: el rey, el faraón... Así lo vemos en Ex 8,1; 9,1; 10,1; 1 R 1,13; 2 S 14,3; Jer 41,6, etc....

La misma construcción (“ir a”; “llegarse a”) tiene también un marcado significado sexual en las tres lenguas objeto de nuestro estudio (hebreo, latín y griego) como observamos en este caso y en Gn 19,31; 29,21; 30,3; 38,8; 2 S 16,21; Jc 15,1; Pr 2,19, etc. *Un día dijo Jacob a Labán: Dame mi mujer, porque se ha cumplido el plazo para llegarme (unirme) a ella* (וְאָבְרָהָה אֵלַיָּהּ / εἰσελθω πρὸς αὐτήν / *ingrediar ad eam*) (Gn 29,21).

En este marco de relación sexual, la Vulgata introduce un nuevo matiz: el de la impureza y el pecado. Ni el texto hebreo ni el griego dan a entender esta connotación moral. El versículo anterior juega con la metáfora del fuego como deseo que abrasa y termina quemando, y el versículo siguiente identifica al que se acerca a la mujer ajena con el ladrón. Con una significación eminentemente legal, el proverbio hebreo habla de no quedar impune: לֹא יִנָּקֶה. La expresión לֹא יִנָּקֶה aparece doce veces en la Biblia: cinco en forma piel, con Dios

1377. La aristocracia lo calificaba de mago y seductor por haberse rodeado de un grupo de mujeres nobles romanas a las que persuadió para dilapidar sus fortunas y dedicarse al ascetismo (*Ep.* 54, 2).

como sujeto, y otras siete veces en niphah; éstas últimas curiosamente todas en Proverbios. Es decir, **יָנִיקָה** sólo se encuentra en Proverbios, donde sólo en 6,29 se traduce por *non erit mundus*; en las demás ocasiones se traduce más correctamente por *non erit innocens* (11,21; 16,5; 28,20) y *non erit impunitus* (17,5; 19,5.9). *Mundus*, normalmente, es en la Vulgata traducción del hebreo **טָהוֹר** (“limpio, puro, íntegro”). Así aparece, por ejemplo, en el Sal 50,12: **לֵב טָהוֹר / בְּרָא־לִי** / *cor mundum crea in me* (“Crea en mí un corazón puro”). También traduce al verbo **נָקָה** (“ser limpio, puro; ser íntegro”), como en Pr 20,9: (“¿Quién puede decir: ‘He limpiado mi corazón, estoy limpio de mi pecado?’”):

מִי־יֹאמַר זָכַיתִי לִבִּי טָהֹרִיתִי מִחַטָּאתַי: TM

¿Quién puede decir: ‘He limpiado mi corazón, estoy limpio de mi pecado?’

^{Vulg.} quis potest dicere mundum est cor meum purus sum a peccato.

¿Quién puede decir: ‘Mi corazón está limpio. He limpiado mi corazón, estoy limpio de mi pecado?’

El *homo mundus* en Vulg. es el hombre de conducta íntegra pero también el que está o se ha quedado limpio de la lepra (Lv 13), de flujo de tipo sexual (Lv 15) y de cualquier agente que produce impureza ritual. La idea que parece subyacer bajo el proverbio hebreo en 6,29 es la del delito que supone apropiarse de la mujer del prójimo. Es, como indica el versículo siguiente, el robo de una posesión que no es tuya, que ya tiene dueño. Jerónimo, en su traducción latina, introduce la noción de la impureza: el que toque de esta manera a la mujer ajena estará impuro, manchado, en pecado. Quedará *immundus* como el que se “manchaba”, por contagio, de la impureza de la mujer con flujo o sangre según las estrictas normas del Levítico¹³⁷⁸:

Mulier cum qua coierit lavabitur aqua et immunda erit usque ad vesperum.

“La mujer con la que ha yacido se lavará con agua y estará impura hasta la noche” (Lv 15,18)

Mulier quae redeunte mense patitur fluxum sanguinis septem diebus separabitur. Omnis qui tetigerit eam immundus erit usque ad vesperum

“Cuando la mujer tenga el flujo de sangre que viene mensualmente, permanecerá apartada siete días. Todo el que la toque quedará impuro hasta la noche.” (Lv 15,19-20).

En Job 25,4, Jerónimo traduce **וַיֵּצֵא יְלֹד אִשָּׁה** (“¿Cómo puede aparecer limpio el nacido de mujer!”) por *apparere mundus natus de muliere*.

Para explicar esta asociación de ideas tenemos que remontarnos a la Antigüedad Grecolatina. Los textos más representativos de la filosofía natural fueron la *Historia de los animales* y *De la generación de los animales* de Aristóteles y la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, que fueron reeditados y comentados innumerables veces hasta el siglo XVIII. Galeno, siguiendo la tradición aristotélica de la mujer como ser imperfecto, aplica la teoría de los cuatro humores y los cuatro elementos, y piensa que la mujer es menos perfecta que el hombre por ser más fría que él y no por ser un varón deformado o mutilado, como quería demostrar Aristóteles. Idea ésta, la de la imperfección de la mujer, que arranca del mismo Estagirita en su *De generatione*

1378. Del tabú como forma arcaica de moralidad leemos en Noemi: “El nivel de la mancha es el más básico y primigenio. En él, el hombre asocia su sufrimiento con una venganza... Hay algo en mí que desencadena una venganza y el ser castigado. El tabú permite clarificar esta primera articulación del mal como mancha. El tabú tiene como fin el separar lo sacro de lo profano”. Juan Noemi, *El Mundo, Creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago 1996, 541.

animalium II, 3, y la vuelve a repetir en el libro IV, 6, y en la *Metafísica*, VII, 9; 16.

Cuando este concepto de imperfección entre en contacto con la nueva filosofía cristiana que se difunde por occidente, y con ciertas tradiciones populares, se relacionará inmediatamente la imperfección de la mujer con la tradición bíblica de la impureza (Levítico), dando lugar a nuevas interpretaciones de las diferencias biológicas entre los dos sexos¹³⁷⁹.

El mismo San Jerónimo, comentando el texto de Ez 18,6, se hace eco de las concepciones de la época: “El que sea justo y haga juicio y justicia, no banquetee por los montes y no alce los ojos a los ídolos de Israel; no deshonre a la mujer de su prójimo y no se llegue a la menstruada...”; y añade: “Todos los meses el cuerpo pesado y apático de las mujeres se alivia por un flujo de sangre inmunda. Si el hombre se une a la mujer durante ese periodo, dicen que los niños concebidos contraen el vicio de la semilla, de manera que de esa concepción nacen leprosos y elefantíacos, y que dicha sangre corrompida hace que se degeneren los cuerpos de ambos sexos, volviéndolos deformes por la pequeñez o la enormidad de sus miembros... Por eso se ordena a los hombres, a los que dice la Escritura *creced y multiplicaos y llenad la tierra*, que conozcan los tiempos para la unión no sólo con otras mujeres, sino con las suyas también, con las cuales están casadas: cuándo hay que cohabitar y cuándo hay que abstenerse de mujeres, porque así lo proclaman el Apóstol y el Eclesiastés: *Hay un tiempo para amar y un tiempo para alejarse del amor*”¹³⁸⁰. En este texto en el que Jerónimo, que participa del desconocimiento de la fisiología femenina de la época, da razones para no tener relaciones en los días de la menstruación femenina, subraya el paralelismo existente en el pasaje de Ezequiel entre la impureza física y ritual de la menstruación y la impureza moral que suponía acercarse a la mujer del prójimo. La misma asociación de ideas que asoma detrás de su traducción *non erit mundus cum tetigerit eam* de Pr 6,29, más allá del castigo que entrañaba el adulterio en la legislación judía y del que tratan tanto TM como LXX.

Pr 2,17

הַעֲזֹבָת אֶלֶּוֹף נַעֲרִיהָ וְאֶת־בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שָׁכַחָה: TM

Que abandona al compañero de su juventud y olvida la alianza de su Dios.

LXX υἱέ μή σε καταλάβῃ κακὴ βουλὴ
ἢ ἀπολείπουσα διδασκαλίαν νεότητος καὶ διαθήκην θείαν ἐπιλελησμένη
*Hijo, que no te domine el mal propósito,
que abandona la enseñanza de la juventud y olvida el pacto divino.*

Vulg. et relinquit ducem pubertatis suae
Que abandona al guía de su pubertad.

1379. Cf. José Luis Canet Vallés, “La mujer venenosa en la época medieval”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 1 (1996).

1380. Jerónimo, *In Ezech.*, 6, 18: *Homo autem qui fuerit iustus, qui facit iudicium et iustitiam, super montes non comederit et oculos suos non levauerit ad cogitationes domus israel, et uxorem proximi sui non contaminauerit, et ad mulierem fluentem sanguinem non accesserit [...]. Per singulos menses grauius atque torpentius mulierum corpora immundi sanguinis effusione releuantur, quo tempore si uir coierit cum muliere, dicuntur concepti foetus uitium seminis trahere, ita ut leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nascantur et foeda in utroque sexu corpora, paruitate uel enormitate membrorum, sanies corrupta degeneret. Praecipitur ergo uiris, ut non solum in alienis mulieribus, sed in suis quoque quibus uidentur lege coniungi, scriptura dicente: crescite et multiplicamini et replete terram, certa concubitus norint tempora, quando coeundum, quando ab uxoribus abstinendum sit, quod quidem et apostolus et ecclesiastes sonant: tempus amplexandi et tempus longe fieri a complexibus.*

El contexto en el que se enmarca este proverbio es la enseñanza del padre-maestro que aconseja al hijo-discípulo alejarse de la אִשָּׁה זָרָה, de la que dice que es infiel a su Dios y esposo. En el proverbio hebreo, de tipo paralelístico sinonímico, se equipara ‘abandonar al compañero de la juventud’ con ‘olvidar la alianza de Dios’; en la Biblia es frecuente el símil del matrimonio para hablar de la relación de YHWH con su pueblo y los años del desierto se recordarán siempre como el tiempo del principio, de la juventud de este matrimonio. Es así que “los días de su juventud” (יָמֵי נְעוּרֶיהָ) (Ez 23,19; Os 2,17) aluden en la Biblia al periodo dorado del éxodo, los 40 años que pasó Israel en el desierto. Es la época ideal de las relaciones de YHWH y su pueblo: “Así dice YHWH: De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada. Consagrado a YHWH estaba Israel, primicias de su cosecha” (Jer 2,2-3). Israel, que todavía era joven, no conocía a los dioses extranjeros y por tanto no se había dejado seducir por ellos. Vivía en fidelidad a YHWH, que le guiaba por medio de Moisés. Es también, sobre todo, el momento de la alianza del Sinaí. También Malaquías tiene un texto donde relaciona a la mujer de la juventud con la alianza con Dios: “Porque YHWH es testigo entre ti y la mujer de tu juventud (אִשְׁתְּ נְעוּרֶיךָ / *uxorem pubertatis tuae*) a la que fuiste infiel aunque ella era tu compañera y la mujer de tu alianza” (Mal 2,14).

אֱלוֹף es un término que experimenta una gran variación en la traducción de Jerónimo. Aparece 69 veces en la Biblia judía y sólo en el Pentateuco y en 1 Cró tiene siempre la acepción de jefe, caudillo militar. En el resto de los casos, su significado está dentro de la semántica del familiar, del amigo, de la persona en quien se confía, como aparece en Sal 55,14:

וְאַתָּה אֲנוּשׁ כְּעֶרְכִּי אֱלוֹפִי וּמִידְעִי: TM

¡Pero has sido tú, un hombre a quien yo estimaba como mi camarada y mi íntimo!

Así lo encontramos en Pr 2,17 (“compañero”); 16,28 (“amigo”); 17,9 (“amigo”); Jer 11,19 (“manso”); Sal 144,14 (“bueyes”). Sólo en Jer 3,4 podría significar “jefe, guía”, como veremos ahora. En Pr 2,17 la Vulgata ha optado por la acepción de “guía”, en lugar de “compañero”, para אֱלוֹף. Todavía es más clara la desviación del sentido original del texto en el pasaje de Jer 3,4:

הֲלֹא מֵעַתָּה (קָרָאתִי) לִי אָבִי אֱלוֹף נְעָרִי אָתָּה: TM

¿Acaso no me llamas ahora mismo padre mío, y amigo de mi juventud?

^{LXX} οὐχ ὡς οἶκόν με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας σου

¿No me llamas casa y padre, y guía de tu virginidad?

Vulg. Ergo saltim amodo voca me pater meus dux virginitatis meae tu es

Por lo tanto, al menos de ahora en adelante, llámame: padre mío, guía de mi virginidad eres tú.

παρθενία podría traducirse como juventud, pero en el mundo helenístico es común la acepción de virginidad. Tanto el texto griego como el latino, hacen una clara apuesta por el concepto masculino de custodio de la virtud de la castidad, en un pasaje en el que el profeta compara a Israel con una prostituta.

Tomás de Aquino ya relacionó estos dos pasajes, el de Proverbios y el de Jeremías, en su *Comentario a Jeremías*: “Padre por creación, tú eres guía de mi virginidad; como diciendo:

cuando me conducías por el desierto, y, por tanto, yo era virgen. Pr. 2: *Abandona al guía de su juventud*’ (*Pater per creationem, dux virginitalis meae tu es; quasi dicat: quando ducebas me per desertum; tamen virgo eram. Prov. 2: reliquit ducem pubertatis suae*)¹³⁸¹. El versículo hebreo, en un contexto en el que YHWH echa en cara a su pueblo su idolatría, simbolizada en la prostitución (Jer 3,3: “Te has mostrado como una prostituta, y no has querido avergonzarte”) parece que alude a los tiempos primeros de Israel, los de su infancia y juventud como pueblo, para invocar la misericordia de Dios. Aquí אֱלֹהֵי נַעֲרִי se traduce al castellano de distintas maneras: “mi amigo de juventud”¹³⁸², “amigo de mi juventud”¹³⁸³, “esposo de mis mocedades”¹³⁸⁴. Pero Jerónimo optó por una traducción que no se adecuaba al contexto amoroso y encajaba mejor en un texto épico o bélico como los que aparecen en Génesis, Éxodo y 1 Crónicas. Quizás la elección del sustantivo “dux”, en Jer 3,4, estuvo influida por la Septuaginta, que había traducido por ἀρκαηγός. En cuanto a *virginitatis meae*, Jerónimo pudo estar de la misma manera influenciado por la traducción griega (παρθενίας σου) pero también por el contexto, ya que se está hablando de la אִשָּׁה זָרָה, la *mulier meretrix* de Jr 3,3.

Resumiendo: en los dos textos, tanto en Pr 2,17, como en Jer 3,4, Jerónimo traduce אֱלֹהֵי (“compañero”, “amigo”) por *dux* (“guía”, “custodio”). El contexto inmediato, que recuerda los años dorados del éxodo, durante los cuales Dios guiaba a su pueblo por el desierto pudo estar en la mente de Jerónimo. También, por qué no, la situación de la mujer que, tanto en la sociedad romana, como en la judía, debía estar tutelada por su padre o marido¹³⁸⁵. Ellos velaban por su castidad y por su integridad. Quizás su elección tuviera también que ver con el concepto que el monje de Belén tenía del matrimonio.

Pr 7,10-11: retrato de la mala mujer

וְהִנֵּה אִשָּׁה לִקְרָאתוֹ שִׁית זִזְנָהּ וְנִצְרָת לָבִי:

Y he aquí que una mujer le sale al encuentro, con vestido de prostituta y disimulo de corazón.

הַמִּיָּה הִיא וְסִרְרָת בְּבֵיתָהּ לֹא יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ:

Ella, alborotadora y revoltosa, en su casa no paran sus pies.

LXX ἡ δὲ γυνὴ συστάντᾳ αὐτῷ εἶδος ἔχουσα πορνικόν ἢ ποιεῖ νέων ἐξίπτασθαι καρδίας

La mujer se encuentra con él, con apariencia de prostituta, la que hace volar los corazones de los jóvenes.

LXX ἀνεπτερωμένην δὲ ἔστιν καὶ ἄσωτος ἐν οἴκῳ δὲ οὐχ ἡσυχάζουσιν οἱ πόδες αὐτῆς

Es toda alas desplegadas y perdida; sus pies no paran en casa.

Vulg. Et ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad capiendas animas garrula et vaga.

Y he aquí que una mujer corre a su encuentro con adorno de prostituta, preparada para cazar almas, charlatana e inquieta.

1381. Tomás de Aquino, *In Jerem.*, 3, 1.

1382. L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, Ega-Mensajero-VD, Bilbao-Estella, 1997.

1383. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

1384. F. Cantera - M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, BAC, Madrid 2003.

1385. Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 371-387; Martha Patricia Irigoyen Troconis, “La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas”, en Nuria González Martín (Coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau, I: Derecho Romano. Historia del Derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 2006, 268-269; E. Maldonado de Lizalde, “*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus...*”.

Vulg. *Quietis inpatiens nec valens in domo consistere pedibus suis*
Incapaz de soportar el sosiego, no puede mantener sus pies en casa.

Debido a la diferencia entre el tercer estico del proverbio hebreo y las versiones griega y latina, se han propuesto distintas soluciones. Una es la de Schökel, que traduce 7,10b: “vestida como ramera, taimada, envuelta en un velo”, según la imagen de Tamar, que en Gn 38,14 se disfraza de prostituta. Siguiendo a otros autores, cambia לב en לוט (única ocurrencia en Is 25,7) y lee סור como “envolverse”. Esta propuesta, sin embargo, no explicaría la aparición de “corazones” en la traducción griega. El autor de LXX parece que interpretó libremente y recreó el proverbio siguiendo una metáfora ornitológica: la mujer extranjera es como una gaviota que eleva y hace soñar los corazones de los jóvenes, como si de pájaros se trataran. Con sus alas desplegadas surca los aires en libertad, sin casa ni morada, como si se perdiera en el horizonte.

En su traducción latina, Jerónimo, tan pegado siempre al texto hebreo, se recrea y extiende retratando a la mujer extranjera: la אִשָּׁה זָרָה en TM, según hemos visto, guarda y esconde lo que piensa, “disimula su corazón”. Jerónimo traduce esta expresión por *praeeparata ad capiendas animas*. La prostituta caza y engulle las almas. Jerónimo no sólo emite un juicio moral sobre el uso de la prostitución, ya que incluye en su texto la palabra *anima*, de fuerte connotación espiritual, sino que equipara a esta mujer con el infierno, la trampa mortal de la que las almas nunca podrán escapar. Esta misma expresión se localiza solamente en Ez 13,18, cuando advierte contra las profetisas falsas diciendo de ellas que hablan adulando y que su propósito es cazar almas (*ad capiendas animas*). Después de las invectivas contra los falsos profetas, continúa Ezequiel sus ataques contra las profetisas falsas, que se dedicaban a prácticas mágicas o idolátricas, extrañas e impropias del pueblo de Israel fiel a YHWH. En el versículo siguiente, en Ez 13,19 se dice de ellas que profanaban a YHWH por unos pedazos de pan matando a las personas que no debían morir: *Propter pugillum hordei et fragmen panis ut interficerent animas*. Dicho en unos términos que recuerdan mucho a los de Pr 6,26, donde se dice que por un puñado de pan la mujer caza el alma preciosa del varón: *Pretium enim scorti vix unius est panis mulier autem viri pretiosam animam capit*.

Dejando de lado la discusión acerca de si el genitivo *vir* acompaña a *pretiosam animam* a o a *mulier* (Jerónimo traduce el sintagma אִשָּׁה זָרָה por *uxore alterius* en la otra ocurrencia que se encuentra en el A.T.: Lv 20,10), el contexto no deja dudas acerca del poseedor de esta alma preciosa, que no puede ser otro que el varón.

En cuanto a la expresión hebrea הַמְּיָה הִיא וְסָרְתָּ “alborotadora y revoltosa”, Jerónimo la traduce doblemente por *garrula et vaga* (fin del versículo anterior pero que se corresponde con éste), *quietis inpatiens*, “charlatana e inquieta, incapaz de soportar el sosiego”. Este subrayado puede estar relacionado con la estima que Jerónimo sentía, en sus dirigidas femeninas, por el recogimiento en casa como forma de vida monástica. Cuando Paula, acompañada de su hija Eustoquia, dejó Roma en el año 385, huyendo de la vida tumultuosa de la ciudad, y marchó a Tierra Santa, quedó fascinada por la vida de los monjes y anacoretas del desierto en Egipto. Tanto es así que deseaba gastar el resto de sus días como ellos en una vida de penitencia y contemplación. Jerónimo, sin embargo, era contrario y la convenció de que fundara una residencia para ella y sus compañeras en Belén, cerca de la gruta de la Natividad. Y así se hizo.

El calificativo de *vaga* (“inquieta, libre, andarina”) es para Jerónimo tan peyorativo que lo compara con los peores vicios, incluso con los pecados capitales. Comentando el pasaje

evangélico en el que Jesús condena el divorcio (Mt 19,3-12), Jerónimo, llevando al extremo la situación, describe a la peor de las mujeres posibles, con las que, si estuvieras casado, lo quieras o no, según la doctrina cristiana, casado te tienes que quedar: “Le dicen los discípulos: si tal es la relación del hombre con su mujer, no conviene casarse. Pesada carga la de las mujeres; no está permitido separarse de ellas excepto en caso de fornicación. ¿Y qué pasa si le da a la bebida, si es irascible, si tuviera malas costumbres, si tendiera a la molicie, si fuera tragona, si andarina, peleona y malhablada, habría que conservarla de la misma manera? Queramos o no, hay que soportarla”¹³⁸⁶.

Pr 14,1

חֲכָמוֹת נָשִׁים בְּנֵתָה בֵּיתָהּ וְאוֹלֶת בְּיָדֶיהָ תְהָרֶסְנָהּ: TM

*La sensatez de la mujer edifica su casa, la necedad la arruina con sus manos*¹³⁸⁷.

Vulg. Sapiens mulier aedificavit domum suam insipiens instructam quoque destruet manibus
La mujer sabia edifica su casa, la necia, incluso la construida destruirá con sus manos.

Tenemos aquí un ejemplo sutil de las variaciones que san Jerónimo realizaba sobre los proverbios hebreos con temática femenina.

El proverbio hebreo polariza la sabiduría y la necedad femeninas (de hecho, la traducción literal es: “La sabiduría de las mujeres”). La primera construye su casa, a imagen de Pr 9,1:

חֲכָמוֹת בְּנֵתָה בֵּיתָהּ חֲצָבָה עַמּוּדֶיהָ שִׁבְעָה: TM

La Sabiduría se ha edificado una casa, ha labrado siete columnas.

Es posible relacionar estos dos versículos como personificaciones de la Sabiduría. Con ambos comienza nueva sección o capítulo. La expresión בְּיָדֶיהָ, muy frecuente en hebreo, designa en términos generales el ablativo agente (“por medio de”). En este caso puede ser también una expresión enfática, como apunta Schökel¹³⁸⁸. Guarda una estrecha relación con el elogio de la mujer de Pr 31,10-31, donde יָד (“mano”) y כַּף (“palma de la mano”) tienen 6 ocurrencias: 31,13.16.19.20.31.

El proverbio latino es más explícito en la imagen. Suprime la personificación sustituyéndola por la imagen concreta: *sapiens mulier* vs. [*mulier*] *insipiens*. Además introduce un añadido, procedimiento inusual en el meticuloso traductor que era Jerónimo: *instructam quoque* (“incluso la construida”, o “incluso la bien abastecida”). No se trata ya de la expresión polar del hebreo: sabiduría femenina - edifica / necedad femenina - arruina. En la Vulgata encontramos: mujer sabia - edifica / mujer necia - destruye. Con el añadido “incluso la bien construida”.

1386. Jerónimo, *In Matth.*, 3, 781-784: *Dicunt ei discipuli: si ita est causa homini cum uxore, non expedit nubere. Graue pondus uxorum est, si excepta causa fornicationis eas dimittere non licet. Quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si uaga, si iurgatrix et maledica, tenenda erit istiusmodi? Uolumus nolumus sustinenda.*

1387. Tomo la traducción de Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 310.

1388. Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español...*, 303.

El proverbio hebreo da por supuesto que todas las mujeres son sabias, o tienen su parte de sabiduría y de necedad. Intrínsecamente se dice que las mujeres tienen una sabiduría que es la que les lleva a administrar bien los recursos, a cuidar de su familia, en definitiva, a edificar la casa, como aparece en el elogio de la mujer de valía de Pr 31,10-31. El proverbio latino distingue entre mujeres sabias y mujeres necias. Enfatiza el extremo al que pueden llegar las mujeres estúpidas: no sólo a no mantener y echar a perder la casa, sino incluso a demoler con sus manos la construida y bien abastecida.

El proverbio hebreo parece un elogio de la sabiduría femenina; el latino, una advertencia contra la mujer insensata. Una apostilla con el sello personal de Jerónimo.

Pr 19,13b: mujer peleona

וְדִלְף טֹרֵד מְדִינִי אִשָּׁה: TM

Y gotera que cae continuamente las disputas de la mujer.

Vulg. Et tecta iugiter perstillantia litigiosa mulier

Y tejado con continuas goteras la mujer peleona.

En el retrato de la peor de las mujeres que hace Jerónimo a propósito del logion del divorcio, visto más arriba cuando estudiamos Pr 7,10-11, utiliza *iurgatrix* (“pendenciera”), un término propio de Jerónimo que define otro de sus tópicos sobre la mujer: la búsqueda de riñas y pelea. En este proverbio, el de 19,13, el texto hebreo compara las peleas de la mujer con una gotera persistente; pero Jerónimo da un paso más: el término de la comparación no son las peleas, sino la mujer peleona: advierte contra un “tipo” de mujer que hay que evitar. Y dice de ella, no ya que es como una gotera persistente y molesta, sino como un tejado lleno de goteras, que inunda y arruina la casa, el hogar y propiedad del marido. En 27,15 nos encontramos con un proverbio parecido, donde en TM se habla de gotera continua en tiempo de lluvia, mientras que en Vulg. la mujer se vuelve a comparar, de nuevo, con el tejado agujereado y se agrava la situación con la frialdad del día :

וְדִלְף טֹרֵד בַּיּוֹם סִגְרִיר וְאִשָּׁה (מְדִינִי) נִשְׁתָּוָה: TM

Gotera continua en día de lluvia incesante y mujer de rencillas, semejante.

Vulg. Tecta perstillantia in die frigoris et litigiosa mulier comparantur

Techos llenos de goteras en día de frío y mujer peleona, son comparables.

En la misma línea están los refranes castellanos: “Gotera en el techo y mujer pendenciera al marido de su casa echan fuera” y “Tres cosas echan de su casa al hombre: el humo, la gotera y la mujer vocinglera”.

Pr 30,16: *Os vulvae*

שְׂאוּל וְעֶצֶר רָחֵם אֶרֶץ לֹא-שָׂבְעָה מַיִם וְאִשׁ לֹא-אָמְרָה הוֹן: TM

El Šeol, el seno estéril, la tierra, que no se sacia de agua, y el fuego, que jamás dice: “basta”.

^{LXX} ἄδης καὶ ἔρως γυναικὸς καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπιπλαμένη ὕδατος
καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἴπωσιν ἄρκει

*El Hades, la pasión de mujer, el Tártaro y la tierra que no se sacia de agua,
y agua y fuego que nunca dicen: “basta”.*

^{Vulg.} *infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua ignis vero numquam dicit sufficit
El infierno, la boca de la matriz, la tierra que no se sacia de agua y el fuego, nunca dice: “basta”.*

Tanto la Septuaginta como la Vulgata hacen su personal interpretación del proverbio hebreo. Pero dejemos ahora la traducción griega para centrarnos en el texto latino. El *mashal* hebreo inmediatamente anterior dice así:

Pr 30,15: La sanguijuela tiene dos hijas: “dame, dame.” [dicen]
Tres cosas hay que nunca se sacian
y una cuarta que nunca dice: “¡basta!”:

Lo que nos encontramos en TM es la expresión “cerrazón de matriz”, que recogen también Áquila y Símaco. El proverbio hebreo es claro en su lógica. Para él, las cuatro cosas paradigmáticamente insaciables son: el *šeoʿ*, el vientre estéril, la tierra reseca y el fuego. La mujer que no tenía hijos, en la Palestina antigua, estaba en una situación precaria. La Misná recoge en su legislación la obligación que tenía el marido de tomar una segunda esposa si en el “plazo” de diez años no le daba descendencia¹³⁸⁹. En caso de repudio o muerte del esposo, la mujer sin hijos y sin el apoyo de su familia quedaba desvalida y, en casos extremos, tenía que recurrir a pedir limosna o a ejercer a la prostitución para sobrevivir. En resumen, como bien apunta J. Jeremías, “la carencia de hijos era considerada como una gran desgracia, incluso como un castigo divino”¹³⁹⁰. En una lista tanaítica se relacionaba a la persona sin hijos con la muerte: “Cuatro pueden compararse con un muerto: el paralítico, el ciego, el leproso y el que no tiene hijos”¹³⁹¹. No es de extrañar, entonces, la inquietud y preocupación de cualquier mujer que veía retrasarse la llegada del ansiado hijo. Era, sobre todo, una cuestión de supervivencia. Además, toda mujer judía soñaba con tener al Mesías entre su descendencia¹³⁹².

Pero Jerónimo transforma el sentido del proverbio hebreo, donde la insaciabilidad femenina se orientaba en estas dos direcciones, especialmente en la de la supervivencia. Él interpreta¹³⁹³ que lo insaciable no es el seno estéril, sino la “os vulvae”, es decir, la vagina. En una de sus cartas Jerónimo habla de las viudas romanas carentes de hijos a los que transmitir la herencia y que pudieran conservar el linaje y la mansión. Y apunta que en ocasiones las viudas esgrimían estas razones para dar gusto a las pasiones, “de suerte que lo que hacen por intemperancia parezca que lo hacen por deseo de hijos”¹³⁹⁴. La visión de la mujer y de su sexualidad es no sólo negativa, sino incluso denigrante. Para él, la sexualidad de la mujer es sinónimo de lujuria y antítesis de la virtud de la castidad.

1389. Yeb 6, 6.

1390. J. Jeremías, *op. cit.*, 383.

1391. B. Ned. 64b Bar.

1392. Cf. I. Rodríguez Torné, “Sin contar a las mujeres...” 48.

1393. Que Jerónimo conocía y entendía el significado del verbo **עָצַר** aplicado al vientre femenino, lo sabemos por otros pasajes de la Escritura, como por ejemplo Gn 20,18, donde lo tradujo por “concluserat” (“había cerrado”):

כִּי-עָצַר עָצַר יְהוָה בְּעַד כָּל-דָּחֶם לְבַיִת אֲבִימֶלֶךְ עַל-דִּבְרֵי שָׂרָה אֵשֶׁת אַבְרָהָם: TM

^{VUL} Concluserat enim Deus omnem vulvam domus Abimelech propter Sarram uxorem

Abraham.

1394. Jerónimo, *Ep.* 123, 2: *Sit excusatio desertae ac sine herede domus, sub quorum patrocinio interdum sibi libido blanditur, ut quod propter intemperantiam suam faciunt,uideantur facere desiderio liberorum.*

La metáfora de la boca como símbolo de la apetencia sexual femenina está refrendada en otros pasajes de la Escritura. En Sir 26,12, hablando de la mujer lujuriosa, se dice: *Sicut viator sitiens ad fontem os aperiet et ab omni aqua proxima bibet et contra omnem palum sedebit et contra omnem sagittam aperiet faretram donec deficiat* (“Como caminante sediento abrirá su boca y beberá de cualquier agua que esté cerca, ante toda estaca se sentará y a toda flecha abrirá su aljaba hasta desfallecer”). *Donec deficiat*, por cierto, es añadido de Jerónimo. No cabe duda, leyendo este versículo, de qué boca está hablando el Sirácida. Y en Pr 30,20: *Talis est via mulieris adulterae quae comedit et tergens os suum dicit non sum operata malum* (“Tal es el camino de la mujer adúltera, que come y, limpiándose su boca, dice: no he hecho [nada] malo”). La mujer se compara con una boca satisfecha y sin sentido de culpa. Para la relación entre gula y lujuria véanse las págs. 313-314.

Otros dos pasajes pueden resultar clarificadores. En Pr 22,14a dice la Vulgata: *Fovea profunda os alienae* (“Fosa profunda la boca de la [mujer] ajena”). Y en Pr 23,27: *Fovea enim profunda est meretrix et puteus angustus aliena* (“Porque es una fosa profunda la prostituta y pozo angosto la [mujer] ajena”). Como señala T. Foster Gittes, estos dos textos asocian implícitamente la idea de la “os vulvae” con la figura de la prostituta¹³⁹⁵. Además introducen la noción complementaria de la *virga disciplinae* (“vara de disciplina”) como instrumento preventivo y correctivo para los jóvenes que pueden caer o ya han caído en este pozo de perdición: *Fovea profunda os alienae cui iratus est Dominus incidet in eam. Stultitia conligata est in corde pueri et virga disciplinae fugabit eam* (“Fosa profunda la boca de la [mujer] ajena en la que caerá el que provocó la ira del Señor”) (Pr 22,14-15). En Pr 23, se dice expresamente que con la disciplina se salva el joven del infierno: *Noli subtrahere a puero disciplinam si enim percusseris eum virga non morietur tu virga percuties eum et animam eius de inferno liberabis* (13-14). Tenemos así la siguiente concatenación de ideas que pudo existir en la mente de Jerónimo y que se refleja en el conjunto de su traducción: *os vulvae-infernus-meretrix*.

No es de extrañar que Serafín Moralejo¹³⁹⁶ relacione Pr 30,16 con un capitel que se encuentra detrás de la Puerta de Platerías en la Catedral de Santiago de Compostela. Dicho capitel representa a una mujer desgreñada, con las piernas abiertas y su bajo vientre convertido en monstruosa cabeza de león. Con sus propias manos le abre la boca y muestra sus dientes amenazantes. Lo que está detrás es la metáfora implícita en el texto de la Vulgata: la *os vulvae* es la *os inferni* que engulle y traga como aparece en Pr 1,12: *Deglutiamus eum sicut infernus* (“traguémosle como el infierno”), dicen los malvados. Es decir, la vagina no sólo es insaciable, sino también extremadamente peligrosa; tanto, como las fauces de un león. Es la puerta de entrada a la muerte, a la perdición. Santiago García Ochoa apunta que el motivo iconográfico de la “vagina dentata” tiene una larga tradición en el mundo occidental que viene del legado cristiano medieval¹³⁹⁷. Aunque, sin duda, todavía es más clara otra imagen: la de la mujer “adúltera”, que se encuentra en el tímpano derecho de la misma Puerta de Platerías. Esta mujer de pelo suelto y ropas ligeras, que sostiene en su regazo una calavera, es la antítesis de la Virgen, en el tímpano de la derecha. Aquella es la mujer-muerte, ésta la mujer-vida. Para pasar de la una a la otra sólo hace falta invertir el orden de las letras (“Eva” es “Ave” leído al revés). Curiosamente, a esta figura femenina no se la conoce como “Eva”, sino como la “mujer adúltera”, lo que vendría a reforzar la idea de que en la Edad Media se relacionaba a la mujer

1395. Tobias Foster Gittes, “‘O vendetta di Dio’: The Motif of Rape and Retaliation in Dante’s *Inferno*”, *MLN* 120 (2005) 16.

1396. Serafín Moralejo, “Artistas, Patronos y Público en el Arte del Camino de Santiago”, *Compostellanum*, vol. XXX, nos 3-4, julio-diciembre de 1985, 422-3.

1397. Santiago García Ochoa, “Cine e iconología: Análisis del film desde la historia del arte”, *Quintana. Revista de Estudos do Departamento de Historia da Arte Universidade de Santiago de Compostela* 4 (2005), 153-163.

con la muerte y el infierno, especialmente en lo concerniente a sus órganos sexuales¹³⁹⁸.

Lo que en definitiva transmite la traducción de Jerónimo es la imagen del inframundo feminizado. Veamos qué puede haber detrás de esta traducción sesgada de Jerónimo. Esta asociación de ideas está motivada sin duda por la cercanía en el versículo hebreo de los términos relacionados: el *Šeol* y el seno estéril. De la misma manera, el texto latino los traduce consecutivamente: infierno y boca de matriz. La proximidad en el verso hebreo del *Šeol*, el vientre estéril y la tierra pudieron influir en el imaginario tierra - infierno - hoquedad - genitales femeninos. La *os vulvae* es también la boca, la apertura del inframundo, la puerta del ámbito de lo oscuro, de lo incierto, del peligro.

En Hab 2,5 se refleja explícitamente la comparación entre la garganta y el infierno, ambos insaciables: “Así como el vino traiciona al que lo bebe, así será el hombre soberbio, y no quedará con honor el que ensanchó como el infierno su garganta y él mismo es como la muerte, que no se sacia”. El texto hebreo dice נִפְשׁוּ (“su garganta”), mientras que S. Jerónimo traduce por *animam suam*¹³⁹⁹, al igual que en Is 5,14: הִרְחִיבָה שְׂאוֹל נֶפֶשׁהּ (“El *Šeol* ha ensanchado su garganta”) traducido por *dilatavit infernus animam suam* (“ensanchó el infierno su alma”). Los dos textos han sido corregidos, acertadamente, por la Nova Vulgata (el de Is por *dilatavit infernus fauces suas* y el de Hab por *qui dilatavit quasi infernus fauces suas*). Esta metáfora del infierno como garganta/boca adquiere tintes grotescos en la persona del borracho en el texto de Habacuc. Jerónimo subrayará en sus escritos la relación entre la lujuria y la embriaguez¹⁴⁰⁰.

Un texto ya citado de Tertuliano, en el que habla de la mujer, pudo influir en la conexión metafórica entre la boca de la matriz y la puerta del infierno: “Tú eres la puerta del diablo, la primera que tocó el árbol; tú la primera que traicionó la ley de Dios. Eres tú quien persuadió a Adán, porque el diablo no se atrevía a atacarlo de frente!”¹⁴⁰¹. De su etapa premonetista, anterior al 207, cuando comianza a recibir influjos encratitas, son estos dos libros¹⁴⁰². En ellos arremete contra afeites, tocados y demás adornos de las cristianas, que hacen peligrar, según él, la castidad y la continencia conyugal. La afirmación injuriosa de Tertuliano de que la mujer, desde Eva, es la puerta del diablo, es ya un precedente que pudo torcer la intención de Jerónimo a la hora de traducir la Biblia hebrea *ad pedem litterae*.

Y otro texto, esta vez de Agustín, corrobora esta identificación entre prostituta e infierno y cita, expresamente, el texto de Pr 30,16: “La Escritura une el infierno y el amor de mujer. La casa de la prostituta tenía la imagen del infierno. Acertadamente se pone en lugar del infierno porque no expulsa a nadie y a todo el que entra lo atrae hacia sí”¹⁴⁰³.

1398. El primer y único dato medieval en el que aparece así citada es en el *Códice Calixtino*, obra del clérigo francés Aymeric Picaud, autor del *Codex Calixtinus*, que en el Libro V Cap. IX, describiendo la Puerta Meridional, relata así: “Y no ha de relegarse al olvido que junto a la tentación del Señor está una mujer sosteniendo entre sus manos la cabeza putrefacta de su amante, cortada por su propio marido, quien la obliga dos veces por día a besarla. ¡Oh cuán grande y admirable castigo de la mujer adúltera para contarla a todos!”.

1399. “Garganta” o “fauces” podría ser el significado originario de נִפְשׁוּ, y la traducción más correcta de pasajes como Is 5,14; Sal 63,6 y otros muchos.

1400. Véanse las págs. 179ss.; 313-314 y 399.

1401. Tertuliano, *Cul. fem.*, 1, 1: *Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non nallit.*

1402. Edición crítica en CC, serie latina 1 (1954) 341-370. J. Quasten, *Patrología*, 592 s.

1403. Agustín, *Serm.*, 364, 4: *Infernum et amorem mulieris, utrumque Scriptura conjungit. Inferni imaginem tenebat domus meretricis. Recte pro inferis ponitur: quia neminem repellit, et omnem intransientem ad se trahit* (Prov. 30,16).

Porque no es la única vez que, en Proverbios, se habla de la prostituta y de sus caminos que van derechos al inframundo: de la אִשָּׁה זָרָה se dice que *viae inferi domus eius penetrantes interiora mortis* (Pr 7,27). Y en Pr 9,18, a propósito de la Mujer Necia y del joven que pasa por el camino y está a punto de ceder a su llamada, se dice de él: *ignoravit quod gigantes ibi sint et in profundis inferni convivae eius*.

Hasta tal punto debieron calar estas ideas que en el infame *Malleus Maleficarum*, un tratado canónico sobre brujería, promovido en la bula de Inocencio VIII de 1480 *Summis desiderantes*, sus autores, Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, citan expresamente como texto de autoridad el pasaje de Pr 30,16, pero significativamente en su traducción de la Vulgata¹⁴⁰⁴. La frase clave es ésta: “Toda la brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable. Véase Proverbios, xxx”¹⁴⁰⁵. Es decir, se afirma que el origen de la brujería está en el deseo sexual irrefrenable y se apostilla que éste es en las mujeres insaciable.

Resumiendo: detrás de la traducción de עֵצֶר רָחֵם por *os vulvae* se puede ver no sólo una traducción sesgada del texto hebreo, denigrante en la concepción de la sexualidad femenina, tachada de insaciable, sino también la asociación de la vagina con la prostituta y su identificación con la puerta del infierno. Es decir, la sexualidad femenina está considerada por Jerónimo propia de prostitutas; decididamente contraria a la virtud de la modestia y de la castidad; camino derecho hacia la perdición, hacia el infierno. Y así se ha transmitido este texto en Occidente, a través de la traducción distorsionada de Jerónimo de un proverbio hebreo que era, en su origen, de un sentido muy distinto y que no reflejaba visión negativa alguna de la mujer, de su cuerpo y de su sexualidad. Así lo afirma Toy: “Our proverb has no ethical meaning or application; it is simply a record of observation, which may broaden the pupil’s knowledge of the word”¹⁴⁰⁶. De hecho, la nueva traducción latina de la Biblia, la llamada Nova Vulgata¹⁴⁰⁷, corrige el texto latino de Jerónimo sustituyendo “os vulvae” por “venter sterilis”.

Pr 31,10: Mulier fortis

אִשָּׁת-חַיִּל מִי יִמְצָא וְרָחֵק מִפְּנִינִים מִכְרָהּ:™

Mujer de valía, ¿quién la encontrará? Su precio supera las perlas.

LXX γυναικα ἀνδρείαν τίς εὕρησει τιμιωτέρα δέ ἐστιν λίθων πολυτελῶν ἢ τοιαύτη
Mujer valiente, ¿quién la encontrará? Semejante [mujer] es más valiosa que las piedras preciosas.

Vulg. Mulierem fortem quis inveniet procul et de ultimis finibus pretium eius
Mujer fuerte ¿quién la encontrará? Su precio [mayor que lo traído] de lejos y de los últimos confines.

La palabra hebrea חַיִּל tiene distintos significados, todos dentro del campo semántico del valor: valentía, fuerza, poder, ejército, éxito, valía, bravura... A la hora de traducirla, Jerónimo hace distinción entre hombres y mujeres:

1404. Véase el artículo de Wayne Andersen, que ya advierte sobre la desacertada traducción latina: “Os vulvae in Proverbs and the *Malleus Maleficarum*”, *History of European Ideas*, Vol. 14, n° 5 (1992), 715-716.

1405. Traducción de Floreal Maza en Ediciones Orión, Buenos Aires, 1956.

1406. Toy, *op. cit.*, 529.

1407. Cf. Nova Vulgata, *Bibliorum Sacrorum Editio*, *Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ionnis Pauli PP. II promulgata*, *Editio Typica Altera*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1986.

En contexto guerrero **אֲנָשֵׁי הַחַיִל** se vierte por *viros robustos*: así lo hace la Vulgata en 2 R 24,16 (LXX τοὺς ἄνδρας τῆς δυνάμεως). En situaciones diferentes Vulg. tiene, por ejemplo, *viros industrios*, en Gn 47,6; *viros potentes* en Ex 18,21; *virī fortissimi* (LXX ἄνδρες τῆς δυνάμεως) en Qoh 12,3; *virī divitiarum* (οἱ ἄνδρες τοῦ πλούτου) en Sal 76,6; *virī exercitus* en Nah 2,4; en 1 Cró 9,13 **גְּבוּרֵי חַיִל** son *fortissimi robore* (LXX ἰσχυροὶ δυνάμει); etc.

Sin embargo, en los cuatro casos en los que **חַיִל** se aplica a una mujer, Vulg. traduce de diversa manera: en Rut 3,11 Booz, alabando a Rut, dice que “Todo mi pueblo sabe que eres una **אִשְׁת־חַיִל**”, en latín *mulierem te esse virtutis* (γυνὴ δυνάμεως εἶ σύ). También en Rut 4,11 se desea que Rut, al igual que Raquel y Lía, sea **אִשְׁת־חַיִל**: *exemplum virtutis* (en el texto griego δύνναμις). Aunque *virtus* puede significar “poder” y “fuerza” (Sal 33,16; Is 50,2, correspondiéndose con **ἀνδρεία** y **δύναμις**) parece que el sintagma *exemplum virtutis* es sinónimo de “modelo a imitar”, “dechado de virtudes”, como en 2 M 6,31, la otra ocurrencia que encontramos en Vulg., donde se dice de Eleázaro que murió, martirizado, dejando a jóvenes y a todos los de su país, *exemplum virtutis et fortitudinis* (ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μητημόςσυνον ἀρετῆς).

El tercer caso donde **חַיִל** se predica de una mujer es Pr 12,4:

אִשְׁת־חַיִל עֹטֶרֶת בַּעֲלָהּ וְכִרְקָב בַּעֲצָמוֹתָיו מִבִּישָׁה: TM

La mujer de valía es corona de su marido, pero la mala es como carcoma en sus huesos.

Vulg. *Mulier diligens corona viro suo et putredo in ossibus eius quae confusione res dignas gerit*
Mujer diligente, corona para su marido y podredumbre en sus huesos la que hace cosas dignas de vergüenza.

Se corresponde, en LXX, con **γυνὴ ἀνδρεία** y con *mulier bona* en VL. *Diligens* tiene un amplio abanico de significados: atento, cuidadoso, diligente, económico, etc., aunque para este campo semántico Vulg. suele utilizar *diligentius* o *diligentissime*, porque *diligens* se utiliza, en la mayoría de las ocasiones, como sinónimo de “amante”. En cualquier caso esta palabra no tiene carga semántica alguna referente a la fortaleza o al valor.

Curiosamente en Jer 30,16 Jerónimo (influido por LXX, que tiene ὡς καρδία γυναικὸς ὠδυνούσης) no encuentra mejor imagen para comparar el miedo de los que antes eran fuertes y ahora se ven conquistados por el enemigo que el corazón de una mujer dando a luz:

וְהָיָה לִב גְּבוּרֵי אֲדוֹם בַּיּוֹם הַהוּא כְּלִב אִשָּׁה מִצָּרָה: ^{WTM}

Vulg. *Et erit cor fortium Idumae in die illa quasi cor mulieris parturientis*

El participio femenino hiphil **מִצָּרָה** significa “angustiada”. Los mismos términos en idénticas expresiones los encontramos en Jer 48,41b referidos a los hombres de Moab y en 49,22 con respecto a los edomitas.

Esta concepción de la mujer como ser débil y frágil no es exclusiva de Jerónimo ni de LXX; ya la recoge la Biblia hebrea cuando contrapone a fuertes y mujeres diciendo “flaquearon, se volvieron como mujeres”: **נִשְׁתָּה גְּבוּרָתָם הָיוּ לְנָשִׁים** (Jer 51,30). Por ello LXX, para ensalzar la valía de las mujeres con cualidades extraordinarias, admirables, que no se consideraban propias de su sexo, utiliza el adjetivo **ἀνδρεία** (literalmente “varonil”). El

concepto de *γυνὴ ἀνδρεία* como mujer valiente ya se encuentra en Aristóteles¹⁴⁰⁸. Jerónimo pensaba que, por la castidad, la *femina* se hacía *vir*. *Habes te cum prius in carne, nunc in spiritu sociam, de coniuge germanam, de femina uirum, de subiecta parem, quae sub eodem iugo ad caelestia simul regna festinet* (“Tienes contigo, (le dice a Lucinio, que llevaba una vida monacal con su esposa) a la que antes era compañera en la carne y ahora en el espíritu; convertida de cónyuge en hermana, de mujer en varón, de súbdita en igual, la que bajo el mismo yugo camina presurosa contigo al reino celestial”)¹⁴⁰⁹.

Lactancio reconstruía así la etimología de *vir* y *mulier* mediante un juego de palabras entre *vir/virtus* y *mulier/mollitie*: *Uir itaque nuncupatus est, quod maior in eo uis est quam in femina, et hinc uirtus nomen accepit: item mulier, ut Varro interpretatur, a mollitie, inmutata et detracta littera, uelut mollier* (“Así se denomina “varón” porque la fuerza es mayor en él que en la mujer y de aquí la virtud tomó el nombre; del mismo modo “mujer”, como interpreta Varrón, de molicia, cambiada y quitada alguna letra, tal que “mollier”)¹⁴¹⁰. Y el mismo Jerónimo, al comentar por qué en su evangelio Mateo no “contaba” a mujeres y niños argumenta que es porque *mulieres, sexus fragilis*¹⁴¹¹. Todavía Sta. Teresa, en el s. XVI, pedía a sus monjas que fuesen “varoniles”: “No querría yo hijas mías lo fuésedes en nada [mujeres], ni lo pareciésedes, sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor les hará tan varoniles, que espanten a los hombres”¹⁴¹². Y en *La Perfecta casada* Fray Luis de León resalta las virtudes de la “mujer varonil”¹⁴¹³.

El último caso donde se aplica *לִּיָּהּ* a una mujer es Pr 31,10, que sirve de pórtico al poema alfabético con el que se cierra el libro de Proverbios. En cada una de las versiones, una palabra sirve de resumen para describir a la mujer ideal, a la mujer perfecta¹⁴¹⁴: *לִּיָּהּ, ἀνδρεία* y *fortis*¹⁴¹⁵; tres términos que quieren englobar las características con las que, a continuación, en los versículos siguientes, se dibuja el retrato de una mujer activa, resolutiva, que gestiona la economía de su casa, que aporta ingresos a la familia, que lleva ella misma los negocios de sus propiedades, que es fuerte física y anímicamente, que no se encierra en los muros de su casa, como se esperaba de las mujeres ejemplares. Ya decía Esquilo que “lo de fuera es cuestión del hombre” y que “la mujer no debía intervenir, sino callar y quedarse quieta en casa”¹⁴¹⁶. Filón habla así de las mujeres del judaísmo alejandrino: “Mercados, consejos, tribunales, procesiones festivas, reuniones de grandes multitudes de gente, en una palabra: toda la vida pública, con sus discusiones y sus negocios, tanto en la paz como en la guerra, está hecha para los hombres. A las mujeres les conviene quedarse en casa y vivir retiradas”¹⁴¹⁷. También Catón

1408. Aristóteles, *Pol.*, III, 2, 1277b, 22: *δειλὸς ἀνὴρ, εἰ οὕτως ἀνδρείος εἴη ὥσπερ γυνὴ ἀνδρεία*: “Un hombre parecería cobarde si sólo mostrara el valor de una mujer valiente”.

1409. Jerónimo, *Ep.*, 71, 3.

1410. Lactancio, *De opif. Dei*, 12, 16, 13.

1411. Jerónimo, *In Matth.*, 2, 1288.

1412. Teresa de Jesús, *Camino*, 7, 7.

1413. *Obras del maestro fray Luis de León*, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXXVII, Atlas, Madrid, 1950, 531-533.

1414. Otro caso, sin correspondencia en el TM, es el de Sir 26,2, bastante similar, en su temática, a Pr 12,4a y al poema de Pr 31,10-31: *Mulier fortis* (LXX: *γυνὴ ἀνδρεία*) *oblectat virum suum et annos vitae illius in pace implebit*.

1415. La VT tradujo de una manera similar a la Vulgata: VL: *Mulierem fortem quis inueniet? Pretiosior est lapidibus pretiosis, quae eius modi est*.

1416. Esquilo, *Th.*, 200-201; 232:

μέλει γὰρ ἀνδρί - μὴ γυνὴ βουλευέτω -
τάξωθεν ἔνδον δ' οὔσα μὴ βλάβην τίθει. [...]
σὸν δ' αὖ τὸ σιγᾶν καὶ μένειν εἰσὼ δόμων.

1417. Citado en J. Jeremias, *op. cit.*, 372. Filón, *Spec. Leg.*, 3, 169, 1-4:
Ἀγοραὶ καὶ βουλευτήρια καὶ δικαστήρια καὶ θίασοι καὶ

expone, entre las cualidades ideales femeninas (en este caso para la esposa del administrador de una granja) que tenga el menor trato posible con otras mujeres y no las invite a casa; que no vaya a ningún sitio a comer ni sea andariega¹⁴¹⁸. Y Tertuliano les recomendaba que ocuparan sus manos en la lana y sujetaran sus pies en la casa¹⁴¹⁹.

La traducción de Jerónimo de אִשְׁת־חַיִל por *mulierem fortem*, si bien no resume las cualidades y virtudes femeninas que desarrolla el poema alfabético de 31,10-31, es una traducción correcta que, además, retrata a la perfección a la “mujer ideal” de S. Jerónimo: una mujer que se sobrepone a su *infirmetas* natural, a la debilidad natural de su sexo (*Per se imbecilla res est femina et adfert infirmitati naturali*¹⁴²⁰; *Mulieres fragilitatem sexus animae imbecillitate testantur*¹⁴²¹).

Concluyendo:

En el libro de Proverbios Jerónimo presenta a la mujer frecuentemente como “cazadora” de almas (*mulier praeparata ad capiendas animas*), red traicionera, trampa mortal. Así aparece en el pasaje de Pr 7,21, en el que Vulg. califica a la אִשָּׁה זָרָה como “red” (dice de ella que lo “cazó con red”: *inretivit eum*)¹⁴²² y en 7,27 se dice que sus caminos que van derechos al infierno (*Viae inferi domus eius penetrantes interiora mortis*). En 30,16 todavía generaliza más, porque ya no es la אִשָּׁה זָרָה, ni siquiera la prostituta, sino que es la sexualidad femenina (*os vulvae*) la que se compara con la fosa oscura que lleva a la muerte que nunca se sacia. Según la mentalidad de Jerónimo, defensor entusiasta de un camino ascético que para las mujeres que vivían en ciudad se traducían en su reclusión en el hogar, *garrula et vaga* (Pr 7,10) era de los peores calificativos que se podía predicar del sexo femenino. A la mujer peleona, la que no es sumisa al marido, ya no la comparaba a una gotera molesta, sino a un tejado lleno de goteras (*tecta perstillantia*), a una casa echada a perder, a un hogar en ruinas (Pr 19,13b).

La mujer que se alaba, sin embargo, es la diligente, la que lleva su hogar con efectividad y economía: *Mulier diligens corona viro suo* (Pr 12,4); ésta se sobrepone a su debilidad, causa y razón de su inferioridad, y se muestra como la verdadera *mulier fortis* (31,10), más difícil de conseguir y de más valor que las riquezas que venían de Oriente y de los confines del Imperio romano.

σύλλογοι πολυανθρώπων ὁμίλων καὶ ὁ ἐν ὑπαίθρῳ βίος διὰ λόγων καὶ
 πράξεων κατὰ πολέμους καὶ κατ' εἰρήνην ἀνδράσιν ἐφαρμόζουσι, θηλείαις
 δὲ οἰκουρία καὶ ἡ ἑνδον μονή.

1418. Catón, *Agr.*, 143, 1: *Uicinas alias que mulieres quam minimum utatur neue domum neue ad sese recipiat: ad cenam ne quo eat neue ambulatorix siet.*

1419. Tertuliano, *Cul. fem.*, 2, 13: *Manus lanis occupate, pedes domi figite.*

1420. Quintiliano, *Declam. min.*, 338, 8.

1421. Jerónimo, *In Ezech.*, 3, 9, 536.

1422. En la carta 117 compara los abrazos femeninos con trampas: *An tu neglegens, dissoluta, contemptrix, quae annis nata nigranti et quinque adulescentem necdum bene barbatulum ita brachiis tuis quasi cassibus inclusisti?* (Id., *Ep.*, 117,10).

4. Apéndice: peculiaridades de cada texto

Presento, a modo de apéndice, este apartado, que es fruto de un estudio detallado y minucioso de los tres textos: hebreo, griego y latino, y cuya finalidad no es otra que presentar ordenados y estructurados, los fenómenos más característicos y frecuentes de cada uno.

4.1 Hebreo (TM)

4.1.1 Estructura

Según el consenso de la mayoría de los autores, el libro hebreo de Proverbios se puede dividir en nueve cuadernos, desiguales en cuanto a su procedencia y características, precedidos por una introducción:

- . Prólogo del editor (1,1-7).
- . Cuaderno I (1,8-9,18): instrucciones y advertencias dirigidas a los “hijos”.
- . Cuaderno II (10,1-22,16): primera colección salomónica. A partir del capítulo 10 comenzará la sucesión de refranes aislados.
- . Cuaderno III (22,17-24,22): primera colección de “Dichos de los sabios”. La primera parte (22,17-23,14) presenta numerosos contactos con la sabiduría egipcia de Amenemope.
- . Cuaderno IV (24,23-34): segunda de las colecciones asignadas a los “sabios”.
- . Cuaderno V (25,1-29,27): segunda colección salomónica.
- . Cuaderno VI (30,1-14): “Palabras de Agur”, rey sabio no israelita.
- . Cuaderno VII (30,15-33): colección de proverbios numéricos.
- . Cuaderno VIII (31,1-9): “Palabras de Lemuel”, otro rey sabio no israelita¹.
- . Cuaderno IX (31,10-31): poema alfabético que celebra a la “mujer de valía”.

Remito al libro de Schökel para un estudio en profundidad del tema y para un acercamiento a las divisiones propuestas por otros autores².

1. Tanto Agur (Pr 30,1) como Lemuel (Pr 31,1) están interpretados en el midrás *Cantar de los Cantares Rabbah* como sobrenombres de Salomón. Ver Luis-Fernando Girón Blanc, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Biblioteca Midrásica 11, EVD, Estella 1991, pág 55 párrafo I.1.10.21-23.

2. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 97-103.

4.1.2 Peculiaridades

En Proverbios se distinguen, al menos, dos grandes géneros literarios: el *maschal* y la instrucción. Del *maschal* dice Vélchez que “se aplicaba al principio a los dichos populares breves, incisivos, cáusticos”. Son dichos populares que, con el transcurrir del tiempo, se transforman en sentencias más estilizadas que adoptan la estructura sintáctica del paralelismo. Cuando ya ha pasado de manos del pueblo a las de los sabios, entonces el *maschal* abarca nuevas formas: aforismos, enigmas, poemas numéricos, etc.³ El *maschal* es el resultado de la observación de las leyes naturales y, sobre todo, del comportamiento humano. En ocasiones ofrece una reflexión, un juicio de valor, una orientación de la conducta, pero en otras se limita a constatar la realidad y enunciarla. Estos refranes que tratan de temas tan variados como la educación, la manera de acertar en la vida, el matrimonio, los peligros que acechan a éste, la sabiduría, etc. y por ellos desfilan personajes tan distintos como el holgazán, el diligente, la esposa, la prostituta, el borracho, el criado, el sabio, el impío, etc. Con el paso del tiempo estos refranes se fueron agrupando en colecciones, correspondientes a los caps. 10-29 del libro. Son proverbios independientes, que constituyen una unidad en sí mismos, sin tener normalmente nada que ver con los proverbios de su entorno, aunque los hay que se agrupan temáticamente, por ejemplo en 12,17-23 (sobre la mentira y la sinceridad al hablar), en 16,10-15 (acerca del rey), 23,1-8 (consejos a la hora de asistir a un banquete), etc.

El otro género literario con gran peso en Proverbios es la “instrucción”, un género común en todo el Antiguo Oriente Próximo y que consiste en sentencias formuladas en imperativo dirigidas por un “padre” o rey, o maestro a su “hijo”, sucesor o discípulo. La intención es educarle en el camino recto y asegurarse la continuidad generacional transmitiendo los valores sobre los que se asienta la tradición de los mayores. Algunos ejemplos: “Hijo mío, no olvides mi enseñanza y mis mandamientos guarde tu corazón” (3,1); “Hijo mío, pon atención a mis palabras, a mis dichos inclina tu oído. No se aparten de tus ojos, guárdalos en medio de tu corazón” (4,20-21); “Escucha, tú, hijo mío, y sé sabio y endereza en el camino tu corazón” (23,19). El género de la instrucción se encuentra en los caps. 1-9 del libro.

A. Paralelismos⁵

Estilísticamente, el proverbio se suele articular mediante un paralelismo, el recurso más usual de la poesía hebrea. El paralelismo es “la correspondencia de un verso o estico con otro”. Ranieri lo define como “un fenomeno di struttura di superficie che interessa contemporaneamente tutti gli aspetti linguistici del verso”⁶. Centrándonos en el contenido, si en el paralelismo el segundo estico es similar o equivalente al primer estico, se trata de un paralelismo sinonímico: “Adquirir sabiduría, cuánto mejor que el oro y adquirir inteligencia,

3. J.Vélchez Línchez, “Introducción a ‘Proverbios’”, en Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 96-97.

4. Consúltase el libro de O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, BZAW 24, Topelmann, Giessen 1913.

5. Véase, entre otros estudios, Alonso Schökel, L., “Poética hebrea. Historia y procedimientos”, *Hermenéutica de la palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Cristiandad, Madrid 1987, 17-228, especialmente 69-85.

6. Aldo Adriano Ranieri, *Studio Grammaticale e Semantico del Parallelismo in Proverbi I-IX*, Studium Biblicum Franciscanum, Thesis ad Doctoratum n° 337, Gerusalemme 1993, 53.

preferible a la plata” (16,16); “Quien engendra a un necio, es para su tristeza, y no tendrá alegría el padre de un tonto” (17,21). Este último caso es un paralelismo sinonímico estricto formulado sintácticamente como un quiasmo.

Si el segundo estico contrasta al primero o expresa una idea contraria, es un paralelismo antonímico o antitético: “Los inmaduros heredarán insensatez pero los prudentes se coronarán de ciencia” (14,18); “Corazón alegre favorece el remedio pero espíritu abatido seca los huesos” (17,22). Noventa de cada cien de los proverbios que se encuentran entre los caps. 10-15 son de este tipo⁷.

Si el segundo verso prolonga la idea del primero o la complementa, o se expresan dos pensamientos distintos pero que contienen una analogía de fondo, se trata de un paralelismo sintético⁸. Algunos ejemplos: “Abominación para YHWH todo altanero de corazón, ciertamente que no quedará impune” (16,5); “Rico y pobre coinciden; Hacedor de todos ellos, YHWH” (22,2). Como dice von Rad, “lo característico de este paralelismo es la prolongación del pensamiento inicial, imprimiéndole una dinámica progresiva, que llevará a desembocar en una nueva idea”⁹.

Un paralelismo peculiar dentro de la poesía hebrea es el paralelismo de género¹⁰, fenómeno conocido también en otras lenguas semíticas como el acadio y el ugarítico y que “constituye un reflejo de la representación simbólica de lo real propia de los textos bíblicos, que se manifiesta a través del juego de referencias femeninas y masculinas”¹¹. En Proverbios nos encontramos con distintos casos; ofrezco unos pocos como muestra:

1,8 (sencillo):

שְׁמַע בְּנִי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאַל-תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ:

Escucha, hijo mío, la instrucción (m) de tu padre (m) y no desprecies la enseñanza (f) de tu madre (f).

5,19a (invertido):

אֵילַת אֲהָבִים וַיַּעַל-תֵּן

Cierva (f) de amores (m) y gacela (f) de gracia (m).

8,20 (quiasmo):

בְּאַרְח־צֶדֶקָה אֶהְלֵךְ בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מִשְׁפָּט:

Por los caminos (m) de justicia (f) ando y en medio de los senderos (f) del derecho (m) me muevo.

20,15 (invertido):

7. Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel. Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985, 46.

8. Véase L. A. Schökel, *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1988, 73.

9. Von Rad, *Sabiduría en Israel...*, 46.

10. Para los paralelismos de género véanse los estudios de L.R. Fisher, (ed.), *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible II*, Pontificum Institutum Biblicum, Roma 1975, 1-40; Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOT Press, Sheffield 1986, 114-159; *idem*, “Gender-Matched Synonymous Parallelism in the Old Testament”, *JBL* 99 (1980) 321-341; *idem*, “Internal or Half-line Parallelism in Classical Hebrew again”, *VT* XXIX, 1 (1989), 44-66; Adele Berlin, “Grammatical Aspects of Biblical Parallelism”, *Hebrew Union College Annual*, 1979, espec. 27-30; *idem*, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 41-44.

11. Julio Trebolle Barrera, “Paralelismos de género en la poesía hebrea bíblica: la mujer del *Cantar de los Cantares* y el hombre del libro de *Job*”, *Illu Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2005), 231.

יֵשׁ זָהָב וְרַב־פְּנִינִים וְכָלִי יָקָר שְׁפַח־דָּעַת:

Existe el oro (m) y multitud (m) de perlas (f), pero objeto (m) valioso (m), los labios (f) de conocimiento (f).

23,27 (completo):

כִּי־שׁוֹחָה עֲמֻקָּה זֹנָה וּבְאֵר צָרָה נִכְרִיָּה:

Porque fosa (f) profunda (f) es la prostituta (f) y pozo (f) estrecho (f) la extraña (f).

En algunos casos estos paralelismos vienen a subrayar el contenido del proverbio poniendo de relieve cuestiones relacionadas con el género de sus protagonistas o con la sexualidad, por ejemplo el papel del padre y de la madre en la educación de los hijos, los peligros de la *זָרָה* *אִשָּׁה*, etc.

B. Binas

Recurso parecido al paralelismo son las binas o pares de palabras¹². En Proverbios se trata de un recurso muy frecuente. Se encuentran binas sinonímicas del tipo “buenos-justos”, por ejemplo en 2,20: “Para que camines por el camino de los buenos y las sendas de los justos guardes”. Otras binas de este tipo son: “justicia (צִדִּיקָה) - derecho (מִשְׁפָּט)”, “camino (דֶּרֶךְ) - sendero (אֶרֶץ)” (8,20), “sabiduría (חֵכְמָה) - conocimiento (דָּעַת)” (9,10), “insolente (לִיץ) - malvado (רָשָׁע)” (9,7), “cierva (אֵילָת) - gacela (יַעֲלָת)” (5,19), etc.

Más usuales y conocidas son las binas antitéticas de Proverbios que representan a “tipos” paradigmáticos de la literatura sapiencial cuyo comportamiento aparece enfrentado: “soberbios (גָּאִים) / humildes (עֲנָוִים)” (16,19); rectos (יֹשְׁרִים) / traidores (בּוֹגְדִים)” (11,3); “íntegro (תָּמִיד) / malvado (רָשָׁע)” (11,5); “justo (צַדִּיק) / malvado (רָע)” (12,13); “justo (צַדִּיק) / impío (רָשָׁע)” (10,16); “rectos (יֹשְׁרִים) / malvados (רָשָׁעִים)” (11,11), etc.

Mediante este procedimiento literario se subraya el dualismo que impregna la esencia misma de Proverbios. Un dualismo que intenta mostrar caminos, posturas y comportamientos antagónicos en la vida resumidos en dos actitudes: una, la sabia; la otra, necia. Es la famosa doctrina de “los dos caminos” de la que se habló anteriormente¹³.

C. Imágenes y comparaciones

La imagen es una figura del lenguaje mediante la que se manifiesta alguna semejanza o analogía entre objetos reales e irreales. Para Lázaro Carreter, se trata de una “comparación explícita, con fines embellecedores”¹⁴. Algunas imágenes que se repiten en Proverbios son:

12. Consúltese L. A. Schökel, *Manual de poética...*, 84-85.

13. Véanse los dualismos y “los dos caminos” en págs 34; 48ss.; 65ss.; 239.

14. Fernando Lázaro Carreter, Evaristo Correa Calderón, *Cómo se comenta un texto literario*, Cátedra, Madrid 1992²⁹, 193.

Del campo semántico de las joyas:

- . La corona: 1,9; 4,9; 12,4; 16,31; 17,6; 14,24. La sabiduría comparada con una corona transmitida por el padre y la madre (1,9) o que entrega la misma Sabiduría personificada recuerdan a los adornos nupciales (Is 62,10; Ct 3,11; 1 Cor 9,7) y a la diadema concedida al más sabio (3 Esd 3,6)¹⁵.
- . El trono: 8,27; 12,23; 16,12; 20,8.28; 25,5; 29,14.
- . Las joyas: 25,11-12; 11,22 –mujer-. Sólo en cuatro pasajes bíblicos aparece la expresión anillo o zarcillo de oro (בָּזָזִים זָהָב): Gn 24,22; Job 42,11; Pr 11,22; 25,12.
- . Los tesoros: 2,4; 8,21; 10,2; 21,6.
- . El oro y la plata: 2,3; 8,9; 16,16; 17,3; 22,1.

Otras imágenes tomadas de la vida cotidiana y del acervo cultural de Israel:

- . El sello, símbolo de identidad personal: puede ser la imagen que está detrás del proverbio de 3,3: “Misericordia y verdad no se aparten de ti, átalas a tu cuello”.
- . Las tablas: se toman como imagen del corazón, sobre el que se escribe como en ellas (3,3; 7,3), en línea con la tradición profética (Jer 17,1; 31,33).
- . La piedra: 17,8; 24,31; 26,8.27; 27,3. En línea con la tradición profética, aparecen con frecuencia las pesas falsas que simbolizan el fraude y la injusticia: 11,1; 16,11; 20,10.23.
- . La lámpara que encendía la mujer por la noche en la casa: (6,23; 13,9; 20,20; 20,27; 24,20; 31,18).
- . Los sacrificios ofrecidos a Dios: 7,14; 15,8; 17,1; 21,3.27. En ninguno de estos casos se habla positivamente de los sacrificios ya que, o son ofrecidos por la אִשָּׁה זָרָה, o se ponen como segundo término de una comparativa de superioridad (“mejor es... que...”): “Practicar la justicia y el derecho lo prefiere YHWH al sacrificio” (21,3). Proverbios se sitúa en concordancia con los profetas, que alertaban sobre la posible hipocresía de las prácticas sacrificiales.
- . La medicina: 3,8; 4,22; 6,15; 12,18; 13,17; 14,30; 15,4; 16,24; 29,1.
- . El favor o benevolencia, especialmente de un superior, dignatario, etc.: 8,35; 10,32; 11,1; 11,20.27; 12,2.22; 14,9; 15,8; 16,15; 18,22; 19,12.
- . El *Šeol*: 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; 27,20; 30,16.

Otro recurso utilizado en Proverbios para hacer más atractivos los valores que propone, y orientar, de una manera plástica, en la conducta recta, son las comparaciones del tipo “Mejor (טוֹב) ... que (מָחַר)”. Por ejemplo: “Mejor es mi fruto que el oro, y que el oro puro” (8,19a); “Preferible el nombre a las muchas riquezas; a la plata y al oro, la buena estima” (22,1); “Mejor la sabiduría que las perlas” (8,11a); “Mi ganancia mejor que la plata escogida (8, 19b); “Mejor vivir en un rincón de la azotea que [con] mujer peleona [en] casa común” (21,9; 25,24); “Mejor vivir en tierra desierta que con mujer peleona e iracunda¹⁶” (21,19); “Mejor es mendrugo seco con tranquilidad que casa llena de sacrificios de carne con peleas” (17,1); “Mejor es ración de verduras con amor que buey cebado con rencor” (15,17). Las comparaciones se encuentran a lo largo de todo el libro pero abundan en los caps. 25-27.

15. Cf. Schökel / Vílchez, *Proverbios...*, 197.

16. מְדִינָה Q.

D. Duplicados

Una de las características de nuestro libro, que enseguida llama la atención, es la repetición total o parcial de algunos proverbios en distintas partes del libro. Remito al excelente libro de Snell para su estudio¹⁷. Este autor hace un análisis exhaustivo de los proverbios duplicados que resumo¹⁸:

Versos repetidos con variantes ortográficas: 9,4 y 9,16; 14,12 y 16,25; 18,8 y 26,22; 20,16 y 27,13; 21,9 y 25,24; 22,3 y 27,12.

Versos repetidos con una palabra que varía: 2,1 y 7,1; 2,16 y 7,5; 5,7 y 7,24; 6,10-11 y 24,33-34; 19,5 y 19,9; 23,18 y 24,14b.

Versos repetidos con dos palabras distintas: 1,8 y 6,20; 1,25 y 1,30; 2,2 y 5,1; 3,2 y 9,11; 4,20 y 5,1; 10,1 y 15,20; 11,1 y 20,23; 12,11 y 28,19; 13,14 y 14,27; 19,1 y 28,6; 19,24 y 26,15.

Versos repetidos con 3 palabras distintas: 3,15 y 8,11; 6,24 y 7,5; 8,35 y 18,22; 10,2 y 11,4; 10,28 y 11,7; 15,13 y 17,22; 16,2 y 21,2; 22,13 y 26,13; 26,12, 29,20.

Versos enteros repetidos con cuatro palabras o más distintas: 2,3 y 8,1; 2,16 y 6,24; 11,14 y 15,22; 12,13 y 29,6; 12,23, 13,16 y 15,2; 15,16 y 16,8; 19,25 y 21,11; 21,9, 21,19 y 25,24; 22,2 y 29,13; 26,1 y 26,8.

Los proverbios “repetidos” llevan a pensar que detrás de Proverbios no puede estar un único autor, que habría corregido esta deficiencia¹⁹.

4.2 Griego (LXX)

La traducción griega de Proverbios, la Septuaginta, se caracteriza, principalmente, por un distanciamiento acusado, en líneas generales, con respecto a su modelo, si tenemos en cuenta que se trata de una traducción de un libro bíblico canónico. Tradicionalmente se ha considerado una “mala traducción” de TM. Hoy en día son muchos los estudios que han llevado a revalorizarla. Hamonville subrayó su libertad y originalidad respecto a los otros libros bíblicos y la fuerte coherencia que la anima²⁰. Para este apartado remito a los excelentes estudios de Baumgartner, Thackeray, Mezzacasa, Gerleman, Cook, Hamonville, etc²¹.

17. Daniel C. Snell, *Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*, Eisenbranus, Winona Lake, Indiana 1993.

18. *Id.*, 34-41.

19. Morla, *Libros sapienciales...*, 112.

20. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 19.

21. A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte des Proverbes, d'après les principales traductions anciennes*, Imprimerie Orientale W. Drugulin, Leipzig 1890; H. St. J. Thackeray, “The Poetry of the Greek Book of

4.2.1 Estructura

Siguiendo la propuesta de Hamonville²², LXX estaría organizado en torno a cinco grandes secciones que se diferencian por el tipo de unidad de sentido que las caracteriza. Tenemos así secciones de dísticos: pequeños proverbios independientes unos de otros; y secciones de estrofas, que agrupan varios versículos y cuya unidad de sentido es más larga, sin llegar a constituir, con todo, una cohesión literaria muy profunda. Aunque esta diferenciación se percibe ya en el texto hebreo, sólo en LXX tiene carácter de principio organizador del libro. Cabe recordar que el número cinco está cargado de resonancias bíblicas: los cinco libros del Pentateuco, las cinco secciones del Salterio, etc.

- I. Estrofas 1: correspondiente al cuaderno I de TM (1,1-9,18).
- II. Dísticos 1: equivalente al cuaderno II de TM (10,1-22,16).
- III. Estrofas 2: engloba 22,17-25,10A, es decir: III, VI, IV, VII, VIII y V (25,1-10A) de TM.
- IV. Dísticos 2: se corresponde con el cuaderno V de TM (25,11-29,27).
- V. Estrofas 3: equivale al cuaderno IX de TM (31,10-31).

En 18,23-19,2 y 20,14-22 se aprecian dos grandes lagunas en la traducción de los Setenta, aunque los versículos 20-22 del cap. 20 la Septuaginta los cambia de lugar y los inserta entre 20,9-10.

4.2.2 Divergencias formales

Resumo en este apartado las principales diferencias entre la traducción griega y su modelo hebreo que no son claramente atribuibles a la mano del traductor o traductores.

A. Diferencias cuantitativas

Relativas a la desigualdad en razón del número de esticos y versículos. Se observan a simple vista sin entrar demasiado en detalle.

Omisiones²³

Son versículos que faltan en la traducción griega y cuya ausencia puede explicarse distintamente. Como en la mayor parte de los libros de LXX, las “omisiones” de la traducción griega de Proverbios son apenas significativas, al contrario de lo que ocurre en el libro de Job,

Proverbs”, *JTS* 13 (1911), 46-66; G. Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine*, Roma 1913; G. Gerleman, *Studies in the Septuagint ...*; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*

22. Hamonville, *op. cit.*, 31-34.

23. Este apartado es un resumen de la opinión expuesta por Hamonville, *op. cit.*, 44-48.

donde abundan²⁴. La primera parte del libro (1,1-22,16) cuenta con cuarenta y dos esticos propios de TM, es decir, sin correspondencia en LXX, mientras que la segunda parte (22,17-31,31) sólo cuenta con dos (23,23). Hamonville piensa que los manuscritos hebreos que utilizó el traductor(es) griego para la primera parte, que debieron encontrarse en un estado más lagunoso, pueden ser más antiguos con respecto a los de la segunda parte, que serían más recientes y comparables al que sirvió de base a TM. La ausencia casi total de omisiones en esta porción tan considerable del libro reafirma la opinión común de los estudiosos de que el traductor LXX no recortó el texto por iniciativa propia. Sería poco probable que el traductor griego suprimiera proverbios, los correspondientes a TM 18,23-19,2 y 20,14-19, que tratan de temas subrayados por él en su traducción como son el pobre (18,23 y 19,1), la amistad (18,24), el valor del conocimiento (20,15) y el consejo (20,18). Más que por una voluntad deliberada del traductor, estas lagunas en la traducción griega deberían explicarse por el carácter lagunoso en determinados pasajes de los manuscritos que manejó el traductor griego. Aunque detrás de algunas omisiones también se descubre el trabajo redaccional de los editores finales de TM. Son las que se encuentran especialmente en los caps. 1-9, las que pueden explicarse, en opinión de Hamonville²⁵, como glosas posteriores del texto hebreo. El ejemplo más comúnmente admitido es el de Pr 3,3c, donde en el texto griego está ausente la expresión “escríbelas en la tabla de tu corazón”, presente en TM.

El proverbio hebreo reza así:

חֶסֶד וְאֱמֶת אֶל-עַוְבֶיךָ קָשַׁרְם עַל-גְּרִגְרוֹתֶיךָ כְּתֹבֵם עַל-לִוּי לִבְךָ: TM
Misericordia y verdad no se aparten de ti; átalas a tu cuello, escríbelas en la tabla de tu corazón.

Mientras que el proverbio que nos ha llegado en la versión griega es éste:

^{LXX} ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις μὴ ἐκκλιπέτωσάν σε ἄφασαι δὲ αὐτὰς ἐπὶ σῶ τραχήλῳ
καὶ εὐρήσεις χάριν
Que los actos de misericordia y confianza no te dejen; átalos a tu cuello y encontrarás gracia.

Sería una glosa posterior idéntica a la de Pr 7,3b, donde nos encontramos un caso parecido:

קָשַׁרְם עַל-אֶצְבָּעֶיךָ כְּתֹבֵם עַל-לִוּי לִבְךָ: TM
Átalos a tus dedos, escríbelos en la tabla de tu corazón.

^{LXX} περίθου δὲ αὐτοὺς σοῖς δακτύλοις ἐπίγραψον δὲ ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου
Átalos a tus dedos, escríbelos a lo largo de tu corazón.

Piensa Hamonville que se debe también considerar como glosas del texto hebreo, además de 1,16, glosa a Is 59,7, tres omisiones de LXX: los versículos 4,5a; 4,7 y 23,23 (el único que no pertenece a los capítulos 1-9).

Pr 1,16

כִּי רִגְלֵיהֶם לָרַע יָרוּצוּ וְיִמְהָרוּ לְשַׁפְּךָ-דָּם: TM
Porque sus pies corren hacia la maldad y se apresuran a derramar sangre.

24. Véase Id., “The Septuagint Reading of the Book of Job” en W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, Leuven University Press, 1994.
25. Véase Hamonville, *op. cit.*, 47.

Is 59,7

רְגִלֵיהֶם לָרֶע יִרְצוּ וַיִּמְהָרוּ לְשַׁפֵּךְ דָּם נָקִיTM

Sus pies corren hacia el crimen, se dan prisa en derramar sangre inocente;

Pr 4,5a

קִנְיָה חֲכָמָה קִנְיָה בִּינָה אֶל־תִּשְׁכַּח וְאֶל־תִּטּ מֵאִמְרֵי־פִיTM

Adquire sabiduría, adquiere entendimiento, no te olvides ni te apartes de las palabras de mi boca.

LXX φύλασσε ἐντολάς μὴ ἐπιλάθῃ μηδὲ παρίδῃς ῥῆσιν ἐμοῦ στόματος

Guarda los mandamientos, no olvides ni descuides la palabra de mi boca.

Pr 4,7

רִאשִׁית חֲכָמָה קִנְיָה חֲכָמָה וּבְכָל־קִנְיָנֶיךָ קִנְיָה בִּינָהTM

Primero sabiduría, adquiere sabiduría, y sobre toda adquisición, adquiere inteligencia.

LXX Sin traducción

Pr 23,23

אֱמֶת קִנְיָה וְאֶל־תִּמְכֹּר חֲכָמָה וּמוֹסֵר וּבִינָהTM

Adquiere verdad y no la vendas; sabiduría, instrucción e inteligencia.

LXX Sin traducción

Se trata de la cuestión de la *Vorlage* de ProvLXX, es decir, si TM se corresponde con el modelo hebreo que tradujo Septuaginta. Hay quien opina que la versión de LXX representa, en líneas generales, un texto más antiguo que el que recoge TM²⁶. Para este tema remito, principalmente, a los estudios de E. Tov²⁷. Los especialistas, en su mayoría, creen que las diferencias entre Septuaginta y TM se adscriben, en su mayoría, al autor/es de la traducción griega antes que a su *Vorlage* hebrea.

Adiciones

La versión griega de Proverbios cuenta con ciento cuarenta esticos suplementarios propios del griego²⁸. Para Hamonville, hay cinco casos que se pueden atribuir claramente a un revisor posterior: 1,14c; 2,21cd; 14,22ab; 15,6cd y 29,25cd. La mayor parte de las adiciones restantes habría que atribuírselas a la mano del traductor. He aquí la lista que ofrece el propio Hamonville:

26. Cf. Morla, *Libros sapienciales...*, 110.

27. Emanuel Tov, “Recensional Differences between the Masoretic text and the Septuagint of Proverbs”, en *The Greek and Hebrew Bible*, 419-432.

28. Cf. N. Fernández Marcos, “La primera traducción de la Biblia”, *Reseña Bíblica* 31 (2001), 19.

1,7ab (T) - 1,14e (R) - 1,21b (T) - 1,27d (cop) - 2,2b (T/R?) - 2,3b (T/R?) - 2,17a (T) - 2,19c (T/R?) - 2,21ed (R) - 3,6c (T/gl?) - 3,5bc (T) - 3,16A (T/gl?) - 3,22A (T/gl?) - 3,28c (T/gl?) - 4,10b (T/R?) - 4,27AB (T) - 5,3a (T) - 5,5c (T) - 5,23b (T) - 6,8ABC (T) - 6,11A (T) - 6,25b (T) - 7,1A (T) - 8,10b (T) - 8,21A (T) - 9,6b (T) - 9,10A (gl) - 9,12ABC (T) - 9,18ABCD (T) - 10,4A (T) - 11,16 (T) - 12,11A (T) - 12,13A (T) - 12,26 (T) - 13,9A (T) - 13,11c (T) - 13,12b (T) - 13,13A (T) - 13,15b (gl) - 14,22ab (R) 15,1a (T) - 15,6cd (R) - 15,18ab (T) - 16,7 (T) - 16,8 (T) - 16,17 (T) - 16,30c (T) - 17,5c (T) - 17,6A (T) - 17,16 (cop) - 17,17 (T) - 17,21c (T) - 18, 2A (T) - 19,7cde (T) - 22,8Ab (cop) - 22,9A (T) - 22,14A (T) - 23,31b (T) - 24 22ABCDE (T) - 30,31b (T) - 31,2b (T) - 25,10c (T) - 25,10A (T) 25,20A (T) - 26,11A (gl) - 27,20A (T) - 27,21A (T) - 28,10d (cop + gl) - 28,17A (cop) - 29,25cd (R) - 31,29b (T) - 31,30b (T).

Hamonville cree que estas adiciones se deben atribuir al traductor más que a los glosadores, ya que responden perfectamente a los mecanismos de traducción²⁹. En ellas es donde mejor se observa el hincapié que hace el traductor(es) en determinados temas. Los más recurrentes son: la Sabiduría, el camino, presentado en el binomio bueno/malo, la misericordia, la dulzura y la cólera, la amistad, la justicia, la vida, el bien y el mal.

Dentro de las adiciones, son especialmente significativas las lecturas dobles³⁰ como, por ejemplo, ésta de 4,10:

וַיִּרְבוּ לְךָ שָׁנוֹת חַיִּים: TM

Escucha, hijo mío y toma mis palabras y se te multiplicarán los años de vida.

LXX ἄκουε υἱέ καὶ δέξαι ἐμοὺς λόγους καὶ πληθυνθήσεται ἔτη ζωῆς σου ἵνα σοι γένωνται πολλὰ ὁδοὶ βίου

Escucha, hijo y recibe mis palabras y se multiplicarán tus años de existencia, de manera que tengas muchos caminos de vida.

ProvLXX contiene un considerable número de estas lecturas dobles³¹. Z. Talshir las define como “cases of one item in the Massoretic text being matched with two items in the Septuagint (LXX)”³². S. Talmon³³, uno de los primeros en estudiar este fenómeno en profundidad, distingue varias categorías de lecturas dobles:

- 1) Lecturas dobles que, según él, son trabajo de copistas que combinaron traducciones alternativas de una única palabra hebrea o de una única expresión encontrada en diferentes manuscritos de la versión en cuestión.
- 2) Fusión de traducciones de lecturas sinonímicas. El traductor recurrió al doblete para preservar dos tradiciones alternativas del hebreo, que encontró en diferentes manuscritos del original, porque no se atrevió a decidirse por ninguna de las dos.
- 3) Traducciones de lecturas dobles que ya habían sido incorporadas como tal en el manuscrito hebreo usado por el traductor y cuyo carácter mixto escapó a su atención o no se atrevió a corregir.

29. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 53.

30. Sobre este tema, Z. Talshir, “Double Translation in the Septuagint”, en Cox, *VI Congress*, 21-63.

31. Cf. E. Tov, “Recensional Differences...”, 44.

32. Z. Talshir, “Double Translations in the Septuagint”, en Cox (ed.) *LXX VI Congress*, 21.

33. Véase S. Talmon, “Double Readings in the Massoretic Text”, *Textus* 1 (1984), 145.

Establecer el carácter original o no de un gran número de “traducciones dobles” es uno de los problemas más delicados planteados por el texto que nos ha llegado. La sucesión de dos esticos, o incluso de dos versículos casi sinónimos, se interpreta a veces y *a priori* como la puesta en paralelo por un revisor o copista de dos traducciones sucesivas, y en competencia, de un mismo texto. De acuerdo con Lagarde³⁴, la traducción que parece más distante del hebreo, la más libre de las dos, refleja la traducción original y la más literal una traducción de tipo recensional. La más cercana al hebreo sería añadida posteriormente por alguien que consideró la traducción demasiado libre. Este fenómeno, sin embargo, no está suficientemente esclarecido. Para Cook³⁵, no está de ningún modo claro si una lectura doble proviene del traductor o de una mano posterior, ya que pudieron surgir a lo largo de la transmisión del texto o, por el contrario, ser un recurso utilizado por el traductor original. No ocurre lo mismo que con el libro de Job, cercano, por otra parte, a Proverbios, donde las adiciones de Teodoción son fácilmente identificables. Para él, cualquier fenómeno textual, incluyendo las lecturas dobles, deberían en primer lugar ser analizadas en el contexto del libro en el que aparecen. Para Hamonville, si bien el traductor griego muestra una tendencia a menospreciar los paralelos sinonímicos del texto hebreo, por otra parte él mismo utiliza la repetición de palabras dentro del mismo versículo, traduce un solo término hebreo por dos palabras griegas equivalentes y redobra la traducción de un estico o versículo como medio para crear ecos y resonancias en su traducción³⁶. Por ejemplo en 21,19: TM “Mejor vivir en tierra desierta que con mujer peleona e iracunda (מִשָּׁשׁ מְדִינִים וְכַעַף)” / LXX “Mejor vivir en tierra desierta que con mujer de pelea, mala lengua e irascible (μετὰ γυναικὸς μαχίμου καὶ γλωσσώδους καὶ ὀργίλου)”. O también en 17,15b: TM “Abominación (תִּבְעָה) para YHWH” / LXX “Impuro y abominable (ἀκάθαρτος καὶ βδελυκτὸς) para Dios”.

B. Problemas textuales

En numerosas ocasiones se aprecian en el texto griego traducciones que responden a lecturas distintas del texto hebreo debidas a distinta vocalización, falso corte, confusión de letras parecidas, etc. Éstos son dos ejemplos:

Pr 27,16: el viento del norte.

צִפְנִיָּהּ צֶפֶן-רֵיחַ וְשֶׁמֶן יְמִינוֹ יִקְרָא: T_M

El que la contiene (a la mujer), contiene el viento, y aceite en su mano derecha retiene.

L^{XX} βορέας σκληρὸς ἄνεμος ὀνόματι δὲ ἐπιδέξις καλεῖται

El viento del norte es seco, pero se le llama con el nombre “Propicio”.

Este versículo está en contradicción con Pr 25,23, donde se dice que el viento del norte trae la lluvia. Nos encontramos con un caso en el que el traductor ha rehecho el proverbio, con los problemas textuales que se encontró, debido a la deficiente comprensión de algunos términos hebreos o a que ya a él le llegó un texto alterado o corrompido. Detrás del viento del norte está la confusión entre “Bóreas” (צפון) y el verbo “contener” (צפן).

34. P. A. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen bersetzung der Proverbien*, F A. Brockhaus, Leipzig 1863, 20.

35. Cf. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 15.

36. Cf. Hamonville, *op. cit.*, 22, 65.

Posiblemente hay un recuerdo del pasaje de Jer 4,11 donde se habla de un viento seco y para ello se utiliza la expresión רוח צה (¿confusión entre צה y צפן?). Se ha podido interpretar también ושמן (“y aceite”) como ושמו (“y su nombre”). El verbo קרא tiene la doble acepción de “llamar” y “retener”; LXX ha escogido la primera. Y, por último, ἐπιδέξιος significa, literalmente, “el que está a la derecha”, o “que va derecho”.

Pr 22,14:

שׁוֹחָה עֲמֻקָּה פִּי זָרוֹת זַעֲמוֹ יְהוָה (יְפֹלֶל־) [יְפֹלֶל־] שָׁם:™

Fosa profunda la boca de la mujer extranjera; el que irrita a YHWH caerá allí.

LXX βόθος βαθὺς στόμα παρανόμου ὁ δὲ μισηθεὶς ὑπὸ κυρίου ἐμπεσεῖται εἰς αὐτόν
[A] εἰσὶν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀποστρέψαι ἀπ’ αὐτῶν
ἀποστρέφειν δὲ δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολιᾶς καὶ κακῆς

Fosa profunda la boca del criminal; el que es odiado por el Señor, caerá en ella.

14A. Hay caminos malos delante del hombre y no les gusta apartarse de ellos, pero conviene apartarse del camino torcido y malo.

El texto griego sustituye a la mujer por el criminal como término de la comparación con la fosa profunda. Puede ello deberse a una confusión de זָרוֹת con זָד (“altivo”, “arrogante”). En Sal 85,14, y 119,85 זָדִים está traducido por παράνομοι:

Dios, los soberbios (TM: זָדִים /LXX: παράνομοι) se han levantado contra mí,
una conspiración de violentos ha buscado mi vida y no te han tomado en cuenta (Sal 85,14).

Los soberbios (TM: זָדִים /LXX: παράνομοι) me han cavado hoyos, pero no proceden según tu Ley (Sal 119,85).

Precisamente en estos dos salmos se habla también de las profundidades del Šeol y de la fosa, que en estos contextos simboliza la sepultura. El recuerdo de estos dos salmos, donde זָדִים se traduce por παράνομοι pudo influir también al traductor griego de Proverbios.

A continuación ofrezco una amplia lista en la que recojo algunos ejemplos selectivos. No pretendo ser exhaustiva ni alargarme en este apartado ya que mi propósito es ahondar, sobre todo, en el aspecto literario del libro de Proverbios. Para un estudio más detallado de estos problemas consúltese el *International Critical Commentary*³⁷ y la monografía de Hamonville sobre ProvLXX³⁸.

1,28b: Confusión debida a falso corte. El verbo hebreo יִשְׁחַרְנִי no lo entendió el traductor en su forma piel y las dos nun las interpretó como ayin, de la siguiente manera: רַעִי.

6,24: Distinta vocalización de רַע da como resultado la confusión entre malvado y prójimo.

10,21: Confusión de רָד-ר “saben” por “guían”.

12,19: Distinta vocalización de עַד lleva a la confusión entre “siempre” y “testimonio”.

12,23: Lectura כִּסֵּא (“trono”) por כִּסֵּא (“disimula”).

13,17: Lectura מֶלֶךְ (“rey”) por מַלְאָךְ (“mensajero”).

37. Crawford H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs*, T. & T. Clark, Edinburgh 1948.

38. Hamonville, *op. cit.*

- 13,19: Confusión de רע (“mal”) con דע (“conocimiento”) y posible lectura תועבת por עבודת.
- 14,10: Lectura יד (“insolente”) por זר (“extraño”).
- 15,14: Confusión de ירעה (“se alimenta”) con ידע (“conocerá”) con falso corte de la ה final.
- 16,16: Posible interpretación de קנות (“adquirir”) como plural de קנ (“nido”).
- 17,9: Lectura שנא (“odia”) por שנה (“insiste”).
- 17,20: Posible confusión entre las raíces עקש (“ser perverso”) y קשח (“ser duro”).
- 18,9: Confusión de la raíz רפה (“ser flojo”) por רפא (“curar”).
- 18,10: Lectura מגדול (“de gran”) por מגדל (“torre”).
- 18,14: Quizás confusión entre מחלהו (“su enfermedad”) y משרתו (“su servidor”).
- 19,6: Lectura רע (“malvado”) por רע (“amigo”).
- 19,19: Se confunde יליץ (“se burla”) con תציל (“salvas”). Dado que el traductor de Proverbios traduce sistemáticamente “burlador” por “peste”, ha traducido aquí con un *hapax* LXX: λοιμεύομαι (“contagiarse como la peste”)³⁹.
- 19,23: Posible lectura דע (“conocimiento”) por רע (“mal”).
- 20,4: Interpretación de מחרף (“a causa del otoño”) como participio de חרף (“insultar”).
- 20,6: Posible confusión entre las raíces יקר (“ser precioso”) y קרא (“llamar”).
- 21,6: Quizás interpretación de רדף (“persigue”), forma que aparece en 21,21, en lugar de נדף (“fugaz”) y de מקשי (“trampas”) por מבקשי (“los que buscan”).
- 21,7: Se interpreta la raíz גור (“hospedarse”) detrás de יגורם (“los arrastra”).
- 21,12: Quizás se leyó לבות (“corazones”), que también aparece en 21,2, por לבית (“la casa”).
- 22,8: Posible confusión entre עבדתו (“su obra”) y עברתו (“su furor”).
- 22,11: Lectura רעה (“pastorea”) por רעהו (“su amigo”).
- 25,9: ¿Posible falta auditiva de שוב (imperativo masculino singular de “volver”) en lugar de סוד (“secreto”)?: Confusión de אחר (“otro”) con אחר (“detrás”).
- 25,27: ¿Confusión de דברים (“dichos”) en lugar de כבוד (“su gloria”)?:
- 25,28: Se leyó מעצה (“sin consejo”) por מעצר (“freno”).
- 26,12: Diferente lectura motivada por distinta vocalización (“he visto” ראיתי por “has visto” ראיית).
- 26,13: Lectura שלוח (“enviado”) en lugar de שחל (“león”).
- 26,16: Posible confusión de la raíz de “saciar” (שבוע) por “siete” (שיבי) y de “anuncio” (שמעה) por “responden” (שבעה).
- 27,13: Quizás lectura עבר (“él pasó”) por ערב (“garantizó”).
- 28,3: Parece probable una lectura גבר רשע (“fuerte malvado”) por גבר רש (“hombre pobre”).
- 28,22: Confusión entre חסד (“compasión”) y חסר (“pobreza”).
- 29,2: Se leyó בברכת (“con la bendición”) por ברבות (“cuando abundan”). El proverbio 11,11, con una temática y estructura similar a éste comenzaría de la misma manera: “Con la bendición de los justos se engrandece la ciudad” (בברכת).
- 29,14: Distinta vocalización propició dos lecturas: לעד (“como testimonio”) por לעד (“para siempre”).
- 29,16: La forma יראו se interpretó del verbo “temer” (ירא) en lugar de “ver” (ראה).
- 30,9: Quizás confusión de יחזה (“me ve”) por YHWH.
- 31,1: Distintos fenómenos están detrás de la interpretación griega del proverbio hebreo: la Septuaginta no traduce el nombre propio Lemuel pero lee por falso corte, posiblemente, אל (“Dios”). También corta de distinta manera los esticos, ya que “rey” lo lee en el segundo.

39. Véase Baumgartner, *Étude critique...* y el estudio de la traducción de לץ por *pestilens* en la Vulgata en págs. 374-376.

31,3-4: מלכין (“reyes”), en opinión de Baumgartner⁴⁰, ha sido interpretado según la raíz aramea מלך (“consejo”), que aparece en Dn 4,24⁴¹.

31,24: La Septuaginta traduce literalmente כנעני como “cananeos”. Esta palabra había adquirido otro significado aparte de su valor como gentilicio: el de mercader ambulante. Con una adición que recogen algunos manuscritos al final del primer estico se compensa este proverbio que causaba extrañeza con otro gentilicio (“a los fenicios” τοῖς φοίνιξιν).

31,27: Lectura del verbo “recubrir” por “acechar” de la misma raíz צפה.

31,28: Posible confusión entre el verbo עשר “enriquecerse” 23,4 y 28,20 y אשר (“bendecir” en piel).

4.2.3 La maestría de un traductor-escritor

“La persona(s) que creó PrLXX en algunos aspectos era más que un mero traductor; editó su texto modelo por razones contextuales y lo interpretó por razones teológicas”⁴². Esta afirmación de J. Cook nos sirve de introducción a este apartado, resumen ordenado de los fenómenos estudiados en la sección siguiente, donde se estudiarán en profundidad los recursos utilizados por el traductor de la Septuaginta y la posible intencionalidad que subyace detrás de su elección.

A. *Hapax legomena* y neologismos

Lejos de limitarse a las equivalencias establecidas por la traducción griega del Pentateuco, el léxico de Proverbios contiene más de ciento cincuenta *hapax* LXX. En el presente estudio utilizaré la terminología *hapax legomena* para referirme a las palabras que tienen una sola ocurrencia en la Septuaginta. Los neologismos LXX son palabras de nueva formación que se atestiguan por primera vez en la Septuaginta. J. Cook los ha recopilado todos en un buen artículo al que remito⁴³, donde da cuenta de los manuscritos en los que aparecen⁴⁴. Presento aquí una lista-resumen de los *hapax* de PrLXX y anoto, en su caso, cuáles de ellos son, a su vez, neologismos⁴⁵:

ἄβασίλευτος (30,27): “sin rey”; ἄβρωτος, ον (24,22e+): “incomible”; ἀδιάκριτος, ον (25,1+): “indistinto”; ἀηδία (23,29): “quejas”; αἰπόλιον (30,31+): “rebaño de cabras”; ἄκαρπία (9,12c+): “esterilidad”; ἀκιδωτός, ή, όν (25,18): “afilado” (neologismo); ἄκοσμος, ον (25,26+): “desordenado”; ἀκρατής, ές (27,20a+): “intemperado”; ἀλέκτωρ (30,31): “gallo”; ἀναιδώς (21,29): “desvergonzadamente”; ἀνάληγτος, ον (14,23+): “loco”; ἀναντλέω (9,12: “sacar el agua”, “agotar”); ἀναπηδύω (18,4): “saltar el agua”;

40. A. J. Baumgartner, *op. cit.*

41. Véase BDB 11128.

42. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs...*, 326.

43. “The Translator(s) of the Septuagint of Proverbs”, *TC: a Journal of Biblical Textual Criticism*, 7 (2002), 1-50.

44. Excluyo φλυαρία (23,29), que tampoco yo he localizado.

45. El signo + significa sin correspondencia con el TM.

ἀνδρογύναιος, *ον ο ἀνδρόγυνος, ον*, según los manuscritos, (18,8; 19,15): “afeminado”; ἀνεπιεικής, *ἐς* (12,26+): “irrazonable”; ἀνθαιρέομαι (8,10+): “preferir”; ἄοκνος, *ον* (6,11a+): “que no tarda”, “diligente”; ἀπλοῦς, *ῆ, οὖν* (11,25+): “simple”, “abierto”, “sincero”; ἀποβιάζομαι (22,22): “robar, tratar con violencia”; ἀποδεσμεύω: “atar” (26,8); ἀποπειράομαι (16,29): “conducir”; ἀρεσκεία, -ας (31,30): “complacencia”; ἄρης (30,16), equivalente a Ἅδης: “Hades”; ἄσοφος, *ον* (9,8+): “no sabio”; ἄσωτος, *ον* (7,11): “perdido”; ἄτρακτος (31,19) “huso”; ἀτυχέω (27,10): “ser desafortunado”; ἀφοβία (15,16+): “sin temor”.

βδέλλα (30,15): “sanguijuela”; βιότης (5,23+): “vida”; βλαβερός, *ά, όν* (10,26+) “dañino”; βουλευτικός, *ή, όν* (24,6) “de consejero o capaz de deliberar”.

γλυκερός, -ά, *όν* (9,17): “dulce”; γλωσσοχαριτέω (28,23) literalmente “tener lengua graciosa”, “halagar”, única ocurrencia de esta palabra (neologismo).

διαρραίνω (7,17): “esparcir con” (neologismo); διαστροφή (2,14): “perversion”; δίθυμος, *ον* (26,20): “pendenciero” (neologismo); διψώδης, *ες* (9,12+): “sediento”; δότης (22,8a+): “dador” (neologismo); δυσβάστακτος, *ον* (27,3): “intolerable”; δωρολήμπτης (15,27): “el que acepta el soborno” (neologismo).

ἐγκλοιόομαι (6,21): “rodear como con collar”, (neologismo); εἰκῆ (28,25+): “vanamente”; εἰρηνοποιέω (10,10): “hacer la paz” (neologismo); ἐκβλύζω (3,10); ἐκγράφω (25,1) “escribir aparte”; ἐκκαλύπτω (26,26): “revelar”; ἐκστρατεύω (30,27): “salir a campaña”; ἐμβιβάζω (4,11) “poner”; ἔμετος (26,11): “vómito”; ἐμολύνομαι (24,9): “estar manchado por”; ἐμπαράγινομαι (6,11): “venir sobre” (neologismo); ἐνδιατρίβω (23,16): “pasar el tiempo en”; ἐνευφραίνομαι (8,31, 2 veces): “regocijarse”; ἐννευμα (6,13+): “señal” (neologismo); ἐξίπταμαι (7,10): “volar fuera”; ἐξοκέλλω (7,21): “zozobrar”; ἐπιγνωμοσύνη (16,23): “prudencia”; ἐπινυστάζω (6,4): “caer dormido”; ἐπισπλαγχνίζομαι (17,5+): “tener compasión” (neologismo); ἐπίχαρτος, *ον* (11,3+): “lo que provoca alegría”; ἐργάτις (6,8+): “diligente”; ἔρεισμα (14,26): “soporte”; εὐάλωτος, *ον* (30,28): “que se coge con facilidad”; εὐεκτέω (17,22): “tener buena salud”; εὐμετάβολος, *ον* (17,20): “cambiable”; εὐόδως (30,29): “fácilmente”; εὐστροφία (14,35): “versatilidad”; εὐσυναλλάκτως (25,10+): “apaciblemente”; εὐσχήμων, *ον* (11,25+): “agraciado”; εὐχάριστος, *ον* (11,16): “llena de gracia”.

ἡγητέον (26,23): “se debe conducir o guiar”.

θησαύρισμα (21,6): “tesoro”.

ἰδιώτης (6,8+): “persona particular”.

καθυπνώω (24,33): “dormir”; καίριος, *α, ον* (15,23): “oportuno”; κακότης (24,19): “malvado”; κακοφροσύνη (16,18): “loco”; καμπύλος, *η, ον* (2,15): “curvo”; καταπέτομαι (27,8): “volar bajo”, “descender”; κατατρώγω (24,22e+) “devorar”; κατάφοβος, *ον* (29,16+) “temeroso” (neologismo); καταχαίρω (1,26): “alegrarse”; κειρία (7,16): “cobertor”; κέλευσμα (30,27+): “mandamiento”, “orden”; κεπφόω (7,22): “estar engaviotado” (neologismo); κεράστης (23,32): “herido por serpiente”; κέρκωψ (26,22): “contador de historias falsas”; κρόκινος, *η, ον* (7,17): “de azafrán”.

λάθριος, -α, -ον (21,14): “secreto” (también en Sab 1,11); λέσχη (23,29): “charla”; λικμήτωρ (20,26): “aventador” (neologismo); λιμοκτονέω (10,3): “dejar morir de hambre”.

μηθέτερος, -α, -ον (24,21+): “ninguno de los dos”; μηρύομαι (31,13): “enrollar”; μνησίκακος, -ον (12,28+): “rencoroso”.

νοητῶς (23,1): “cuidadosamente”; νομοθέσμως (31,28+): “de acuerdo a la ley”; parece que es la única ocurrencia en la literatura griega. νωθροκάρδιος, ον (12,8): “estúpido” (neologismo).

ξενισμός (15,17): “mesa preparada al huésped”.

οἶνοποτέω (31,4+): “beber vino” (neologismo); οἶνοπότης (23,20): “bebedor de vino”; ὀξύθυμος, -ον (14,17): “pronto a la cólera”; ὁρατικός, ή, όν (22,29): “observante”.

πέλας (27,2): “vecino”; πέλειος, α, ον ο πελιδνός, ή, όν, según los manuscritos (23,29): “lívido”; περίβλεπτος, ον (31,23): “respetado”, “distinguido”; περικάθαρμα (21,18): “expiación” (neologismo); πέτευρον 9,18: “percha”, “pasarela”; πίθος (23,27+): “vasija”, “tonel”; πολυλογία (10,19): “multitud de palabras”; ποντοπορέω (30,19): “pasar a través del mar”; πορνοκόπος (23,21): “fornicador”, “libertino”; προσεχόντως (31,25+): “cuidadosamente”; προσηνής, ές (25,25): “agradable”; προσχαίρω (8,30): “alegrarse” (neologismo); πρωτολογία (18,17): “principio del juicio”.

ράκωδης, ές (23,21): “harapos” (neologismo); ρέμβομαι (7,12): “merodear”; ρόπαλον (25,18): “mazo”; σιτίον (30,22): “comida”, “pan”; σπάνιον (25,17): “raro”.

στεγνός, ή, όν (31,27+): “cubierto”; στομής (30,14): “caballo boquiduro”; στραγγαλιώδης, ές ο στραγγαλώδης, ές (8,8): “tortuoso” (neologismo); στρόφιγξ (26,14): “quicio”; στρώμα (22,27): “cama”; συμμένω (20,1): “tratar con”; συμμερίζομαι (29,24): “dividir”, “parcelar”; συνεδριάζω (3,32): “sentarse en consejo” (neologismo); συνευφραίνομαι (5,18): “alegrarse con” (neologismo); συρρέμβομαι (13,20): “caminar junto a”; σφαλερός, ά, όν (5,6): “peligroso”; σφάλμα (29,25): “paso en falso”.

ταπεινόφρων, ον (29,23): “humilde” (neologismo); τελεσιουργέω (19,7+): “ser perfecto”; τομής (30,14): “cuchillo” (probablemente la única ocurrencia).

ύβριστικός, ή, όν (20,1): “lleno de violencia, insolente”; ύγιῶς (31,8+): “sanamente”; ύπερον (23,31+): “peste”; ύπερτίθημι (15,22): “colocar encima”, “aplazar”; ύπευθυνέω (1,23): “ser responsable de” (probablemente la única ocurrencia en la literatura griega); ύπευθυνος, ον (1,23): “exponerse a”; ύπνώδης, ές (23,21): “dormilón”; ύποσκέλισμα (24,17): “tropiezo” (neologismo); ύπώπιον (20,30): “ojo morado”, “magulladura”; ύστεροβουλία 31,3+): “reflexión tardía” (neologismo); ύψηλοκάρδιος, -ον (16,5): “altivo de corazón”, “altanero”.

φιλαμαρτήμων, ον (17,19): “amante del pecado” (neologismo); φιλεχθρέω (3,30): “estar listo para pelar con” (neologismo); φιλονεικέω (10,12+): “ser amigo de disputas”; χειμαίζω

(26,10): “sufrir mucho”; *χλαίνα* (31,22): “manto”; *χορτασία* (24,15+): “hatura”, “saciedad” (neologismo); *χορτομανέω* (24,31+): “estar cubierto (con hojas)” (neologismo).

En el gran número de *hapax* que utiliza el traductor de Proverbios, y hasta en la acuñación de nuevos términos, se retrata como un excepcional conocedor, no sólo de la cultura judía, sino sobretodo y especialmente de la griega, un excelente lector de la literatura griega, de donde tomó los *hapax*, y un artista de las letras, que no tuvo reparos a la hora de innovar palabras que se ajustaran a los propósitos de su traducción.

B. Efectos estilísticos

El traductor(es) de la Septuaginta, que no busca una traducción literalista, despliega sus dotes de escritor utilizando recursos de estilo que hacen de ProvLXX el libro más original de la Biblia Griega, en la que destaca por sus cualidades literarias. Tres ejemplos antes de estudiar los recursos ordenadamente:

Pr 31,23: se recrea en la escena

נוֹדַע בְּשַׁעֲרֵים בְּעֵלָהּ בְּשִׁבְתּוֹ עַם־זְקֵנֵי־אֶרֶץTM

Conocido en las puertas su esposo, cuando se sienta con los ancianos del país.

^{LXX} περίβλεπτος δὲ γίνεται ἐν πύλαις ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ἡνίκα ἂν καθίσῃ ἐν συνεδρίῳ μετὰ τῶν γερόντων κατοίκων τῆς γῆς

Objeto de las miradas en las puertas llega a ser su marido cuando se sienta en consejo con los ancianos habitantes del país.

El traductor(es) griego ha recreado la escena más detalladamente que TM aunque siendo fiel al contenido del proverbio original. Ha utilizado un *hapax* LXX: el adjetivo *περίβλεπτος* (“observado por todas partes”) y ha añadido el sintagma *ἐν συνεδρίῳ* (“en el consejo”). Como una novela en la que se cuidan los detalles de la narración el proverbio nos describe la situación: el marido se sienta en el consejo de ancianos, la institución más importante de la ciudad; todos le miran por la ropa que le hace su mujer y que él lleva puesta con orgullo. Entre los ancianos, él se cubre de gloria y esplendor porque está desposado con la mujer-sabia.

Pr 25,12: alhaja para el oído

נֶזֶם זָהָב וְחִלְי־כֶתֶם מִזִּכְיָהּ חָכָם עַל־אָזְן שְׂמַעַתTM

Zarcillo de oro y joya de oro fino el sabio que amonesta a oreja atenta.

^{LXX} εἰς ἐνώτιον χρυσοῦν σάρδιον πολυτελὲς δέδεται λόγος σοφὸς εἰς εὐήκοον οὖς
[Como] sobre zarcillo de oro se aplica cornalina preciosa, [así] la palabra sabia sobre oído atento.

Este proverbio es una filigrana de composición estilística, una auténtica joya, como aquella de la que se habla. La palabra sabia es como la cornalina que un maestro joyero engarza con cuidado en un pendiente de oro. De la misma manera, la palabra sabia es una

piedra preciosa para el oído. En griego se acentúa el paralelismo de la comparación con la resonancia sonora de dos palabras de la misma raíz: zarcillo (ἐνώτιον) y oído (οὖς). Realmente la palabra sabia, al igual que este proverbio sabio, son una alhaja para el oído en la traducción griega.

Pr 30,12: limpiar la salida

דֹר טְהוֹר בְּעֵינָיו וּמִצְאָתוֹ לֹא רָחַץTM

[Hay] *generación limpia a sus ojos pero que de su inmundicia no ha sido lavada.*

LXX ἔκγονον κακὸν δίκαιον ἑαυτὸν κρίνει τὴν δὲ ἔξοδον αὐτοῦ οὐκ ἀπένιψεν

El mal vástago se juzga justo a sí mismo, pero su propia puerta no limpia.

El proverbio griego refleja la agudeza y hasta el sentido del humor del traductor LXX: la palabra ἔξοδος tiene más de una acepción: “salida”, “puerta” y “orificio corporal”. La última de ellas está muy cercana al texto hebreo (“su inmundicia”). La Septuaginta, sin embargo, es ambigua y deja el campo abierto a la imaginación: ya sea ἔξοδος οὐκ ἀπένιψεν como puerta que no se barre o como trasero que no se lava.

A modo de ejemplo ofrezco unos pocos casos en los que el traductor, sin apartarse del contenido del original hebreo, se muestra como un escritor consumado. Para la cuestión métrica, ver el artículo de Thackeray⁴⁶ donde estudia en profundidad la poesía de ProvLXX.

Plano fonético

Aliteración⁴⁷

Repetición de sonidos al principio de las palabras:

11,13b: πιστὸς δὲ πνοῇ κρύπτει πράγματα (“el fiel en el espíritu oculta las cosas”).

26,17a: ὅσπερ ὁ κρατῶν κέρκου κυνός (“el que agarra el rabo del perro”).

21,2b: κατευθύνει δὲ καρδίας κύριος (“El Señor dirige los corazones”).

Juegos etimológicos

Al traductor griego le gusta jugar con las palabras, especialmente repitiendo las que participan de la misma raíz. Estas figuras etimológicas están ausentes de TM.

1,11b: “Ocultemos en la tierra al justo (δίκαιον) injustamente (ἀδίκως)”.

Pareja etimológica con la raíz δίκ-.

14,29: Figura etimológica φρονήσει (“sensatez”) / ἄφρων (“insensato”).

15,27: “Se pierde a sí mismo el que acepta soborno (ὁ δωρολήπτης) pero el que aborrece la admisión (λήμψεις) de sobornos (δῶρων) es salvado”.

El traductor juega con el sustantivo compuesto δωρολήπτης que, en el versículo siguiente, deshace en δῶρων y λήμψεις.

17,9: “Quien cubre (κρύπτει) las faltas, busca amistad (φιλίαν),

46. Thackeray, “The Poetry...”.

47. Véase Gerleman, *Studies in the Septuagint* ..., 12-13.

pero el que odia cubrirlas (κρύπτειν), separa a amigos (φίλους) y familiares”.

La Septuaginta juega con distintas formas del verbo κρύπτω y con la resonancia etimológica φιλίαν– φίλους.

- 21,13: “Quien se tapa las orejas para no escuchar (ἐπακούσαι) al pobre, también él llamará en auxilio (ἐπικαλέσεται) y no habrá quien le preste oído (εἰσακούων)”.

Juego de palabras entre dos verbos compuestos prácticamente sinónimos: ἐπακούω (“escuchar”) y εἰσακούω (“prestar oído”). Eco de dos verbos antónimos pero formados por la misma preposición: ἐπικαλέω (“llamar”) y ἐπακούω (“escuchar”).

- 21,22: “En ciudades fortificadas (ὄχυράς) ha entrado el sabio y ha destruido la fortaleza (ὄχυρωμα) en la que habían confiado los impíos”.

Adjetivo ὄχυρός y sustantivo ὄχυρωμα.

- 29,18: Juego de palabras entre “criminal”, es decir “sin ley” (παρانونόμω) en el estico a y “el que guarda la Ley” (φυλάσσω τὸν νόμον) en el b.

- 29,22: Pareja etimológica entre un verbo, ὀρύσσω (“cavar”) y su compuesto ἐχορύσσω (“excavar”).

- 30,2: En el primer estico ἀφρονέστατος (“el más insensato”); en el segundo, φρόνησις (“sensatez”).

Una forma específica de figura etimológica es el acusativo interno:

- 30,3: “conocimiento” (γνώσιν) “he conocido” (ἔγνωκα).

En otro proverbio, el de 27,12, el traductor juega con dos participios del mismo verbo en distintas formas, tiempos y voces:

- 27,12: “El hábil, cuando llegan (ἐπερχομένων) las desdichas, se esconde, pero los insensatos que llegan (ἐπελθόντες) recibirán castigo”.

Septuaginta es muy dada a los ecos etimológicos entre diversos versículos. Por ejemplo en el capítulo 22, en 17b: “para que conozcas” (ἵνα γνῶς); “te dé a conocer” en 19b: (γνωρίσῃ σοι); “conocimiento” (γνώσιν) en 20b y de nuevo “conocimiento” (γνώσιν) en 21a. Ocurre de manera similar en el cap. 26 con repetición de palabras en versículos contiguos o muy cercanos. En el v. 26, “enemistad” (ἔχθραν) recoge el eco de los vs. 24 y 25: “enemigo” (ἐχθρός). δόλον (“fraude”) también en el v. 26, aparece en 23a: δόλου (“engaño”) y 24b: δόλους (“fraudes”).

Plano morfológico

Antítesis

Como ya han observado otros autores, ProvLXX se caracteriza por un aumento de la antítesis en comparación con TM. Ello va en consonancia con el gusto del traductor por los binomios y oposiciones (parejas antitéticas de justos/malvados; Sabiduría/ Locura; sabios/necios, etc.) y con la mentalidad griega, muy acostumbrada al procedimiento lógico de tesis-antítesis. No me extenderé más en el análisis de este fenómeno, ya estudiado anteriormente por especialistas en el tema⁴⁸, principalmente por Gerleman⁴⁹, a los que remito.

48. Hamonville, op. cit., 71.

49. Cf. Gerleman, *Studies in the Septuagint* ..., 17-25; “The Septuagint Proverbs as...”, 16-17.

15,19: Perezosos (ἀεργῶν) vs. valientes (ἀνδρείων). TM presenta la pareja perezoso (עצל)/rectos (ישרים).

24,5: Antítesis propias de LXX: sabio vs. fuerte y prudente vs. rico:

גִּבּוֹר־חָכְם בְּעוֹז וְאִישׁ־דָּעַת מֵאֲמֹנֵי־כָחTM
Varón sabio, con poder y hombre de ciencia acrece la fuerza.

^{LXX} κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ καὶ ἀνὴρ φρόνησιν ἔχων γεωργίου μεγάλου
Mejor el sabio que el fuerte y hombre que tiene prudencia que el de un gran dominio.

15,32: Antítesis entre “odia” (μισεῖ) / “ama” (ἀγαπά).

Dentro del fenómeno de la antítesis, el traductor griego demuestra un especial gusto por las parejas etimológicas antitéticas. Unos pocos ejemplos de estas parejas que no tienen correspondencia, tampoco, con TM:

13,1: ὑπήκοος (“obediente”) / ἀνήκοος (“desobediente”).
14,29: μακρόθυμος (“paciente”) / ὀλιγόψυχος (“pusilánime”).
15,16: μετὰ φόβου (“con temor”) / μετὰ ἀφοβίας (“sin temor”) pareja etimológica antitética formada por el mismo sintagma preposicional.
15,18: θυμώδης (“colérico”) / μακρόθυμος (“longánimo”).
19,25: ἄφρων (“insensato”) / φρόνιμον (“sensato”).
25,28: τεῖχη (“muros”) / ἀτείχιστος (“sin murallas”).

Contrastes, enfatizaciones

Pr 1,28

אִם יִקְרְאוּנִי וְלֹא אֶעֱנֶה יִשְׁחַרְוּנִי וְלֹא יִמְצְאוּנִיTM
Entonces me llamarán y no responderé; me buscarán por la mañana y no me hallarán.

^{LXX} ἔσται γὰρ ὅταν ἐπικαλέσησθέ με ἐγὼ δὲ οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν ζητήσουσίν με κακοὶ καὶ οὐχ εὐρήσουσιν
Será, en efecto, que me llamaréis y yo no os escucharé; me buscarán los malvados y no encontrarán.

El traductor griego es amigo de subrayados enfáticos como el que se observa en este ejemplo: “será, en efecto, que...”. También le gusta hacer evidente y explícita la alternancia de sujetos cuando es innecesario ya que se sobreentiende por el verbo: “me llamaréis”; “yo, a vosotros”.

Plano sintáctico

Equilibrio sintáctico del proverbio

8,20: “Por los caminos de justicia ando
y en medio de los senderos del derecho me muevo”.
Frente a TM que sólo tiene un verbo, LXX añade un sinónimo al final del segundo

- estico formando un estricto paralelismo sinonímico.
- 28,13 TM “Quien encubre sus pecados no prosperará,
pero el que [los] confiesa y abandona alcanzará misericordia”.
LXX “El que cubre su propia impiedad no prosperará
pero el que expone [sus] vergüenzas será amado”.
El griego ofrece un paralelismo antitético casi simétrico en la sintaxis.

Paralelismos antitéticos

La Septuaginta presenta con frecuencia paralelismos antitéticos frente a los sinonímicos de TM. Como ejemplo 17,4:

מַרְעַ מִקְשִׁיב עַל־שִׁפְת־אָוֶן שָׁקַר מִזִּין עַל־לִשׁוֹן הָיָהTM
El malo está atento al labio funesto y el mentiroso da oídos a la lengua perniciosa.

LXX κακὸς ὑπακούει γλώσσης παρανόμων δίκαιος δὲ οὐ προσέχει χείλεσιν ψευδέσιν
El malo escucha atentamente la lengua de los criminales pero el justo no presta atención a labios mentirosos.

Hamonville⁵⁰ ofrece la siguiente lista de paralelismos antitéticos de la Septuaginta que no tienen equivalente en el texto hebreo: 1,22; 5,1-3; 5,16; 6,1; 10,10; 10,18; 11,7; 11,25; 11,30; 13,14; 14,17; 15,10; 16,21; 17,4 17,5; 17,1; 17,21; 18,22A; 21,14; 22,7; 26,20; 27,9.

Quiasmos

8,7: “Verdad” (ἀλήθειαν) / “mentirosos” (ψευδῆ) al principio y al final del proverbio.
13,4: Estructura claramente quiástica ἐν ἐπιθυμίαις / ἐν ἐπιμελείᾳ:

LXX ἐν ἐπιθυμίαις ἐστὶν πᾶς ἀεργὸς χεῖρες δὲ ἀνδρείων ἐν ἐπιμελείᾳ
En deseos está todo el perezoso pero las manos de los valientes en la empresa.

21,1: En este proverbio la Septuaginta modifica “todo camino del hombre” (TM) en “todo hombre” para establecer un quiasmo entre “el hombre” / “el Señor”:

LXX πᾶς ἀνὴρ φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος κατευθύνει δὲ καρδίας κύριος
Todo hombre aparece ante sí mismo como justo pero dirige los corazones el Señor.

22,13b: Estructura quiástica en el estico b

LXX λέων ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐν δὲ ταῖς πλατείαις φονευταί
“Un león en los caminos, en las plazas, asesinos”.

Reduplicación-redoblamiento

En ocasiones el traductor LXX traduce las palabras hebreas mediante dos griegas sinónimas o equivalentes:

17,9b: TM “El que divulga la cosa aparta al amigo”.

50. Hamonville, *op. cit.*, 71.

- LXX “El que odia cubrirlas separa a amigos y familiares”.
 17,15b: TM “Abominación para YHWH”.
 LXX “Impuro y abominable para Dios”.

Repetición-geminación

Septuaginta, buscando la *variatio* en relación a TM, usa la geminación o repetición del mismo vocablo:

- 14,30: LXX “El hombre de carácter apacible, médico del corazón, pero polilla de los huesos el corazón sensible”.
 14,33: LXX “En el corazón del inteligente reposa la sabiduría pero en el corazón de los insensatos no se la discierne”.
 15,20: LXX “Hijo sabio alegra a su padre; hijo insensato se burla de su madre”. En TM: בֶּן / אָדָם.
 16,26-27: LXX repite el pronombre reflexivo tres veces en dos versículos: ἑαυτῷ / ἑαυτοῦ / ἑαυτῷ.
 19,8: LXX “El que adquiere prudencia, se ama a sí mismo; el que guarda la prudencia, encontrará el bien”. Repetición de φρόνησιν en los dos esticos mientras en TM se lee לב y תבונה.
 30,2: Repetición de ἀνθρώπων en los dos esticos mientras que TM varía איש-אדם.

Anáfora

- 13,20: Al principio de cada estico: “El que camina junto a” (ὁ συμπορευόμενος + dativo).
 16,26-29: Septuaginta prolonga la anáfora que ya existía en TM a los versículos 26-29 con el vocablo ἀνὴρ.
 29,22: Anáfora de ἀνὴρ (“hombre”) en cada estico. En 13,1, idéntico fenómeno.

Epífora

- 27,15: Casi idéntico final buscado deliberadamente:
 “Las goteras echan a un hombre en día invernal de su casa (ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ).
 y de la misma manera una mujer mal hablada, de su propia casa (ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου)”.

Recorte

En ocasiones la Septuaginta acorta el proverbio, aunque no es demasiado frecuente, como en 7,25, donde suprime el segundo estico de un paralelismo sinonímico:

- TM: “No se aparte tu corazón tras sus caminos,
 ni te descarries por sus sendas”.
 LXX: “No se desvíe tu corazón hacia sus caminos”.

Variatio

Fenómeno contrario a la geminación: la Septuaginta varía el verbo que se repite en el proverbio hebreo:

- 21,23: TM “El que guarda (שָׁמַר) su boca y su lengua,

guarda (שֹׁמֵר) de angustias su alma”.

LXX “El que guarda (φυλάσσει) su boca y su lengua,
protege (διατηρεῖ) de la angustia su alma”.

- 28,5: TM “Los hombres malos no entienden (יְבִינּוּ) el derecho,
pero los que buscan a YHWH lo entienden (יְבִינּוּ) todo”.
LXX “Los hombres malos no entienden (νοήσουσιν) el juicio,
pero los que buscan al Señor, comprenderán (συνήσουσιν) todo”.

Plano semántico

Alegoría, metáfora continuada

El traductor griego, tan amigo de ecos y resonancias entre distintos versículos, alarga la imagen del fuego del texto hebreo de 16,27 y la multiplica en los versículos siguientes, sin correspondencias con TM:

TM El hombre perverso excava desventura
y sobre sus labios, *fuego ardiente*”.

LXX “El hombre insensato excava para sí mismo el mal;
sobre sus propios labios atesora *fuego*”.

- 16,28: TM “Hombre de perversidades promueve contienda
y el chismoso aparta al amigo”.
LXX “Hombre tortuoso reparte males
y hace señales a los malvados con una *antorcha* de engaño
y separa a los amigos”

- 16,30: TM “El que guiña los ojos [es] para maquinar perversidades;
el que se muerde los labios ha consumado el mal”.
LXX “El que fija los ojos maquina perversidades
y define con sus labios toda clase de maldad;
ése es un *horno* de malicia”.

En 24,30-31 el traductor griego transforma la enunciación de TM en una comparación: del campo del perezoso pasa a “el insensato es como un campo”:

TM “Por el campo de un hombre perezoso he pasado
y por la viña de un hombre falto de cordura.
Y he aquí que había brotado todo él [de] espinos;
cubrían su superficie las ortigas
y su cerca de piedra estaba derruida”.
LXX “Como un campo, el varón insensato
y como una viña, el hombre falto de entendimiento.
Si lo abandonas, se volverá baldío
y será hierba seca todo él y se volverá abandonado
y sus muros de piedra serán destruidos”.

En 26,9 introduce un eco de la metáfora del campo abandonado:

TM “Espina que se levanta en mano de borracho,
así el proverbio en boca de insensatos”.

LXX “Espinas crecen en manos del borracho
y servidumbre en manos de los insensatos”.

Belleza

La traducción de la Septuaginta se presenta en ocasiones con una mejora sustancial con respecto a su modelo: transmite el mismo contenido pero lo hace con una gran belleza de la expresión. Por ejemplo en 13,4, donde el griego, más conciso, es mucho más visual y, además, establece un quiasmo muy sonoro:

“Ansía y no [alcanza] su anhelo el perezoso
pero el alma de los diligentes quedará satisfecha”.
“En deseos (ἐν ἐπιθυμίαις) está todo el perezoso
pero las manos de los valientes, en la empresa (ἐν ἐπιμελείᾳ)”

El tema de la belleza era un lugar común en la cultura griega: el tópico de καλλὸς καὶ ἀγαθός. El traductor de la Septuaginta no sólo procura la belleza del lenguaje; también introduce este tema en su traducción:

24,14: TM “Conoce, así, la sabiduría para tu alma.
Si la encuentras, habrá porvenir
y tu esperanza no será frustrada”.
LXX “Así percibirás la sabiduría en tu alma,
porque si la encuentras, será bello tu fin
y la esperanza no te abandonará”.

Lecturas imaginativas

Pr 1,11:

אִם-יֹאמְרוּ לָכֵּה אֶתָּנוּ נִאֲרָבָה לָךְ נִצְפְּנָה לְנִקְיִי חָנָםTM

Si te dicen: “camina con nosotros, acechemos para sangre, tendamos una emboscada al inocente sin motivo”.

LXX ἐλθὲ μεθ’ ἡμῶν κοινωνήσου ἀίματος κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως
Ven con nosotros, participa de la sangre, ocultemos en la tierra al hombre justo injustamente.

En Génesis se cuenta la historia del santo y justo José, cuya imagen se idealizó todavía más en la literatura intertestamentaria (*José y Asenet, Testamento de José*, etc.). En 37,24 se dice que sus hermanos “lo agarraron y lo echaron a un pozo” (καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔρριψαν εἰς τὸν λάκκον) y dos versículos más tarde, en 37,26, Judá les dice que qué ganaban con matar a José y después “ocultar su muerte” con esta expresión: κρύψωμεν τὸ αἷμα αὐτοῦ (“escondamos su sangre”). Detrás de la transformación de este proverbio en la traducción griega con la expresión “ocultemos injustamente en la tierra al hombre justo” podía haber un recuerdo o alusión a la historia de José.

Tendencia a la espiritualización⁵¹

El texto de LXX, en contraste con el de TM, se caracteriza en algunos pasajes por una moderación en la evocación de los placeres sensuales. Así ocurre, por ejemplo, en Pr 5,19:

אֵילַת אֲהָבִים וַיַּעֲלֶתְהוּן דְּדִיהָ יְרוּךְ בְּכָל-עֵת בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגָּה תַמִּיד: TM

Cierva de amores y graciosa gacela, sus pechos te satisfagan en todo momento, y en su amor recreáte siempre.

LXX ἔλαφος φιλίας καὶ πῶλος σῶν χαρίτων ὁμιλείτω σοι ἢ δὲ ἰδία ἡγείσθω σου καὶ συνέστω σοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν γὰρ τῇ ταύτης φιλίᾳ συμπεριφερόμενος πολλοστὸς ἔσῃ
Cierva de amor y potrillo de tus gracias, que ella trate contigo, que te conduzca y te acompañe en todo momento, porque en su amor serás abrazado eternamente.

La Septuaginta atenúa la sensualidad de este proverbio hebreo que se inserta en un pasaje donde el “padre-maestro” invita al “hijo-discípulo” a gozar de la propia mujer y no buscar los placeres sexuales fuera del propio matrimonio. Tanto TM como Áquila, invitan en el segundo estico, a “que sus senos te embriaguen en todo momento”. El sustantivo דְּדִיהָ puede tener dos lecturas, según la puntuación: “caricias” (דִּיד), como en 7,18, donde aparece como sinónimo de אֲהָבִים (“amores”) en un paralelismo sinonímico (“Ven, embriaguémonos de caricias hasta la mañana, deleitémonos en amores), o “pechos” (דִּד), como en Ez 23,3.8.21⁵². La Septuaginta ha optado por la primera lectura, a pesar de que la segunda parece más coherente con el contexto, especialmente con el versículo siguiente: “¿Por qué, hijo mío, te perderás por una mujer extranjera y abrazarás el seno de una [mujer] extraña?” (5,20). También en el Cantar de los Cantares, concretamente a Ct 4,5, se encuentra la imagen de dos gacelas (en Proverbios, paralelismo entre cierva y gacela) asociadas con los pechos: “Tus dos pechos, como gemelos de gacela que se apacientan entre lirios” y Ct 7,3: “Tus dos pechos, como gemelos de gacela”. “Cierva de amores y gacela graciosa” puede ser una metáfora, por un lado, de la esposa y, por otro, de los pechos, que son como dos gacelas gemelas. El texto griego, sin embargo, ha roto la alusión a la imagen de los pechos como gacelas gemelas, al suprimir toda mención de los senos femeninos.

C. En aras de una mayor claridad

En ocasiones el traductor(es) griego explica a su modo los proverbios por distintas causas: porque no los entendiera bien o con la finalidad de aclararlos a sus lectores. En 3,28 tenemos un ejemplo:

אַל-תֹּאמַר (לְרַעֲיָךְ) לֵךְ וָשׁוּב וּמָחָר אֶתֵּן וְיֵשׁ אִתָּךְ TM

No digas a tu prójimo: ‘anda y vuelve; mañana te lo daré’, si tienes.

LXX μὴ εἴπῃς ἐπανελθὼν ἐπάνηκε καὶ αὐριον δώσω δυνατοῦ σου ὅντος εὖ ποιεῖν οὐ γὰρ οἶδας τί τέξεται ἢ ἐπιούσα
No digas ‘regresa y vuelve mañana y te lo daré’, pudiendo hacer el bien; pues no sabes qué ocurrirá el próximo día.

51. Véase este tema en Hamonville, *op. cit.*, 113-119.

52. Cf. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 207.

La traducción de LXX es una lectura amplificada del proverbio hebreo, demasiado conciso. TM dice literalmente, en su segundo estico, “y hay contigo”. Es decir, recomienda no dar largas al prójimo que pide prestado si es que en ese momento se tiene para darle. El texto griego inserta un añadido explicativo precioso: no somos dueños del mañana, del día que está por venir. Este proverbio tiene relación con 21,1, las dos únicas ocurrencias LXX de la palabra clásica ἐπιούσα (“venidero”) que luego aparecerá en el NT en la oración del Padrenuestro (Mt 6,11 y Lc 11,3).

En 6,16 sustituye el proverbio numérico por otro en el que se sigue hablando del comportamiento del hombre insensato y criminal y de su proceder contrario al del Señor:

שֵׁש־הֵנָּה שָׂנֵא יְהוָה וְשִׁבְעַת (תועבות) [תועבות] נִפְשׁוּTM

Seis son las cosas que aborrece YHWH y siete abominación de su alma.

LXX ὅτι χαίρει πᾶσιν οἷς μισεῖ ὁ κύριος συντρίβεται δὲ δι' ἀκαθαρσίαν ψυχῆς
Porque se alegra con todo lo que odia el Señor, se romperá por la impureza de su alma.

En 6,3 explica el proverbio y recuerda el motivo (v. 1) por el que debe molestar a su amigo:

עֲשֵׂה זֹאת אִפּוֹא בְּנִי וְהִנָּצַל כִּי בָאתָ בְּכַף־רַעֲךָ לֶךְ הַתְּרַפֵּס וְרַהֵב רַעֲיִךָTM

Haz esto, hijo mío y queda libre, porque fuiste a caer a manos de tu prójimo; anda, humíllate, importuna a tu prójimo.

LXX ποίει υἱέ ἃ ἐγὼ σοι ἐντέλλομαι καὶ σῶζου ἥκεις γὰρ εἰς χεῖρας κακῶν διὰ σὸν φίλον
 ἴθι μὴ ἐκλυόμενος παρόξυνε δὲ καὶ τὸν φίλον σου ὃν ἐνεγυήσω
Haz, hijo mío, lo que te ordeno y sálvate, pues has llegado a manos de malvados a través de tu amigo, no desfallezcas; importuna también a tu amigo, al que tú garantizaste.

En 10,10 la Septuaginta aclara el significado de “guiñar los ojos”: este gesto es perjudicial cuando se utiliza astutamente con doble intencionalidad, cuando es señal de un comportamiento contrario al recogido en el versículo anterior: el comportamiento íntegro y sencillo, sin doblez.

קָרַץ עֵין יִתֵּן עֲצָבָת וְאוֹיִל שְׁפָתַיִם יִלָּבֵטTM

Quien guía un ojo produce dolor y el insensato de labios perecerá.

LXX ὁ ἐννεύων ὀφθαλμοῖς μετὰ δόλου συνάγει ἀνδράσι λύπας ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ
Quien hace guiños con los ojos con astucia causa dolores a los hombres; pero quien corrige abiertamente construye la paz.

La Septuaginta da sus propias explicaciones de los proverbios hebreos con idiotismos que versan sobre las manos, que parece no entender. Algunos están relacionados con el hecho de “dar aval por alguien”, “salir fiador”, etc. En 17,18 se traduce en el sentido de “aplaudir”:

אָדָם חֲסֵר־לֵב תּוֹקֵעַ כַּף עֲרַב עֲרָבָה לִפְנֵי רַעְיוֹTM

Hombre falto de seso estrecha la mano dando fianza en presencia de su amigo

LXX ἄνῆρ ἄφρων ἐπικροτεῖ καὶ ἐπιχαίρει ἑαυτῷ ὡς καὶ ὁ ἐγγυώμενος ἐγγύη τὸν ἑαυτοῦ φίλον

Hombre insensato se aplaude y se alegra de sí mismo tanto como [el que] con garantía garantiza a su amigo.

Tanto en 6,1 como en 11,15 la Septuaginta no traduce fielmente estos proverbios que versan sobre la temática del préstamo. En 16,5 el proverbio hebreo utiliza la expresión “mano sobre mano” como sinónimo de “garantizo” (יָד לַיָּד). La Septuaginta lo traduce por “quien golpea manos sobre mano injustamente” (χειρὶ δὲ ξείρας ἐμβάλων). Tampoco parece que el traductor griego haya entendido el proverbio hebreo de 27,13 que trata de salir fiador por un extraño: TM, corroborado por otros traductores: “Quítale su ropa al que salió fiador por el extraño” (וְהָרֵבָה כִּי־עָרַב לָךְ) vs. LXX: “Quítale su manto, pues pasó adelante” (ἀφελού τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, παρήλθεν γάρ). Siguiendo con las expresiones centradas en las manos, en 1,24 la suprime y sustituye por otra más acorde con el resto del proverbio:

יֵעָן קָרָאתִי וְתַמְאֲנִי נְשִׁיתִי יָדִי וְאֵין מְקַשֵּׁיבִי: TM

Porque llamé y os resististeis; extendí mi mano y no hubo quien atendiera.

LXX ἐπειδὴ ἐκάλουν καὶ οὐχ ὑπηκούσατε καὶ ἐξέτεινον λόγους καὶ οὐ προσείχετε

Puesto que yo hablaba y no escuchasteis y desplegaba palabras y no prestabais atención.

La expresión “extender la mano” podía ser ambigua. La misma construcción (נְשִׁיתִי יָדִי) se encuentra también en Ez 16,27 y 25,7 donde es sinónimo de castigar. La misma expresión, conjugada diferentemente, se encuentra en Ex y Jos, relativa al mandato de YHWH a Moisés de extender la mano para realizar prodigios (así en Ex 8,1; 9,22; 10,12.21; 14,26; Jos 8,26). En Job refleja una actitud de soberbia contra Dios (Job 15,25). La mayoría de los textos donde se encuentra esta expresión son proféticos y, excepto en otros como Is 23,11 y 45,12, en los que recuerda el brazo poderoso de YHWH en la Creación, en el resto alude al gesto amenazante de Dios castigando a su pueblo (Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4; 45,12; Sof 2,13). Quizás por eso no se ha traducido aquí, donde no tiene ninguna de esas acepciones. LXX lo que ha hecho es sustituir “mano” por “palabras”, construyendo así un paralelismo sinonímico.

En 22,26a suprime la metáfora de “dar la mano” explicando el significado de este signo como “darse en garantía”: TM “no seas de los que dan la mano” (אַל־תְּהִי בְּתַקְעֵי־יָדְךָ) vs. LXX “No te des a ti mismo en garantía” (μὴ δίδου σεαυτὸν εἰς ἐγγυήν.): varía lo de garantizar-mano. Otras alusiones a la mano las interpreta, quizás, en el sentido del soborno. Así en 19,24 y su doblete en 26,15:

טָמֵן עֵצֶל יָדוֹ בַּצֶּלְחַת גַּם־אֶל־פִּיהוּ לֹא יִשְׁיבֶנָּה TM

Mete el perezoso su mano en el plato pero ni aun a su boca la llevará.

LXX ὁ ἐγκρύπτων εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ χεῖρας ἀδίκως οὐδὲ τῷ στόματι οὐ μὴ προσαγάγη αὐτάς

El que oculta en su manto las manos injustamente a la boca a buen seguro que no las llevará.

En 26,15, su doblete, mientras que el proverbio hebreo describe la languidez del perezoso que no es capaz ni de llevar el alimento del plato a la boca, el proverbio griego aventura un mal final a la actitud holgazana del perezoso que guarda las manos en el seno sin trabajar.

La Septuaginta, en general, huye del literalismo en expresiones relacionadas con partes del cuerpo. En 23,2 dos *hapax* de TM, “cuchillo” (שֶׁפֶּתַי) y “garganta” (לִפְתָּהּ), se traducen libremente: TM “Pon un cuchillo en tu garganta” (וְשִׁפְתְּךָ בְּלִפְתָּהּ) vs. LXX “Y tiende tu mano” (καὶ ἐπίβαλλε τὴν χεῖρά σου). Proceder semejante lo encontramos también en 23,16, donde el traductor ha eliminado la expresión “se regocijarán mis riñones” creando un proverbio bellísimo centrado en el tema de las conversaciones entre padre e hijo, repitiendo la metáfora de los labios en los dos esticos e introduciendo el *hapax* LXX ἐνδιατρίβω:

וְתַעֲלֶזְנָה כְּלִיֹּתִי בְּדַבָּר שֶׁפֶּתְךָ מִיִּשְׂרָאֵלTM

Y se regocijarán mis riñones, cuando hablen tus labios cosas rectas.

LXX καὶ ἐνδιατρίψει λόγοις τὰ σὰ χεῖλη πρὸς τὰ ἐμὰ χεῖλη ἐὰν ὀρθὰ ᾧσιν

Y pasarán tus labios el tiempo en conversaciones junto a mis labios si son rectos.

Tampoco en 20,9 parece comprender el sentido de la expresión “en la pupila de las tinieblas” (בְּאִישׁוֹן חָשֶׁךְ) que sí entiende, sin embargo, Jerónimo: “en medio de las tinieblas” (*in mediis tenebris*) y la traduce imaginativamente por “las niñas de sus ojos verán la tiniebla” (αἱ δὲ κόραι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ὄψονται σκοτός). También en 7,9 “la pupila de las tinieblas” (en medio de las tinieblas) se traslada de manera literaria: “Al anochecer, a la tarde del día, en medio de la noche y de la oscuridad” de TM vs. “Y hablando en la oscuridad de la tarde, cuando hay un silencio nocturno y tenebroso” de LXX.

La Septuaginta sustituye frecuentemente las expresiones demasiado concretas, a veces metafóricas, por otras más abstractas, más accesibles a la mentalidad griega⁵³:

- 25,21 TM “Si tiene hambre el que te aborrece, dale de comer pan,
y si tiene sed, dale de beber agua”.
LXX “Si tiene hambre tu enemigo, aliméntalo;
si tiene sed, dale de beber”.
LXX suprime “pan” y “agua” y se aparta del simbolismo hebreo.
- 28,3b TM “llovía que arrasa y no hay pan”
LXX “llovía torrencial e improductiva”.
- 29,10 TM “Los hombres de sangre odian al íntegro”
LXX “Los hombres cómplices de crímenes odiarán al santo”.
- 30,33 TM “La compresión de la leche produce mantequilla,
la compresión de la nariz produce sangre
y la compresión de las narices (=cólera) produce discordia”.
LXX “Ordeña leche y habrá mantequilla;
si te suenas fuerte la nariz, saldrá sangre;
si sacas a la fuerza palabras, saldrán juicios y contiendas”.

Algunas adiciones de la Septuaginta tienen como finalidad aportar una mayor claridad para la comprensión del texto. En 8,21A LXX ha añadido un versículo que sirve de transición lógica entre el discurso de la Sabiduría que se encuentra en los versículos anteriores (8,1-21) y la narración de la creación (8,22-31). El versículo adicional establece un quiasmo entre “lo que ocurre cada día” (la invitación de la Sabiduría a acoger su enseñanza) y “la eternidad” (el relato

53. Para otros ejemplos de expresiones metafóricas atenuadas o suprimidas, véase Gillis Gerleman, “The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document”, *OTS* 8 (1950), 17-18.

de la creación en el que la Sabiduría estaba al lado de Dios):

ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι.

Si os cuento lo que sucede cada día, me acordaré de enumerarlo desde la eternidad.

En 12,4 Septuaginta cambia la expresión “carcoma para los huesos” por “gusano en la madera” y añade la explicación: “de esta manera pierde a su marido”: TM “Mujer de valía es corona para su marido, pero la desvergonzada es como carcoma para sus huesos”⁵⁴ vs. LXX “Mujer valerosa es corona para su marido; como gusano en la madera, así pierde al esposo la mujer que obra el mal”⁵⁵.

En algunos casos el proverbio hebreo es oscuro en su interpretación y la Septuaginta ofrece una lectura más fácil, coherente y hasta espiritual. Es lo que encontramos en 30,1⁵⁶:

דְּבָרֵי אֲגוּר בֶּן-יִקְהָה הַמַּשָּׂא נֶאֱמַר הַנָּבֵר לְאִיתִיאל לְאִיתִיאל וְאָכַלTM

Palabras de Agur, hijo de Yaqued, el de Massá. Oráculo del hombre a Itiel, a Itiel y Ucal.

LXX τοὺς ἐμοὺς λόγους υἱέ φοβήθητι καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ τοῖς πιστεύουσιν θεῷ καὶ παύομαι

Mis palabras, hijo, témelas y recibíendolas, reflexiona; esto dice el hombre a los que creen en Dios, y me detengo.

Del proverbio hebreo se han propuesto distintas traducciones, especialmente del segundo estico. El traductor griego ha rehecho el proverbio poniéndolo en boca del sabio-maestro que pide al discípulo que reflexione sus palabras, las cuales están dirigidas a los creyentes en Dios.

Algunos proverbios sufren una considerable transformación que sale al paso de la concisión del texto hebreo, como en 13,11:

הֵן מִהֶבֶל יַמְעֵט וְקֶבֶץ עַל-יָד יִרְבֶּהTM

La riqueza de vanidad se desvanecerá pero el que junta poco a poco la multiplica.

LXX ὕπαρξις ἐπισπουδαζομένη μετὰ ἀνομίας ἐλάσσων γίνεται ὁ δὲ συνάγων ἑαυτῷ μετ' εὐσεβείας πληθυνθήσεται δίκαιος οἰκτίρει καὶ κιχρᾷ

La fortuna adquirida rápidamente con fraude se hace pequeña; quien recoge para sí mismo con piedad crecerá; el justo se compadece y presta.

El proverbio griego es más explícito, explica mejor mediante la antítesis fraude-piedad de los esticos a y b. La adición del justo que se compadece y presta en el c resume la moraleja del proverbio con uno de los temas predilectos del traductor.

A veces al traductor le parece necesario añadir unas glosas explicativas para asegurarse

54. אֲשֶׁת-חַיִּל בְּעֶלְהָ וְכִרְקָב בְּעֶצְמוֹתָיו מְבִישָׁהTM

55. γυνὴ ἀνδρεία στέφανος τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς ὥσπερ δὲ ἐν ξύλῳ σκώληξ, οὕτως ἄνδρα ἀπόλλυσιν γυνὴ κακοποιός.

56. Éste es el verso que en Cantar Rabbah sirve para identificar a Salomón con Itiel y con Agur. Ver L.-F. Girón-Blanc, *op. cit.*, pág 55 párrafo I.1.10.21-23.

de la correcta comprensión del texto, como en 26,11:

כְּכֶלֶב שָׁב עַל-קִאוֹ כְּסִיל שׁוֹנֶה בְּאוֹלְתּוֹTM

Como el perro vuelve a su vómito, el necio repite en su insensatez.

^{LXX} ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γίνηται οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν

Como perro cuando vuelve sobre su propio vómito resulta repugnante, así el insensato que, por su propia maldad, torna a su pecado.

- 22,13 TM “Dice el perezoso: “un león afuera;
en medio de las calles me matará”.
LXX “Pone una excusa y dice el perezoso:
“un león en los caminos, en las plazas, asesinos”.
“Pone una excusa” es también una glosa explicativa.

En otras ocasiones, en cambio, la Septuaginta varía de TM lo suficiente como para aclarar mejor el sentido del proverbio:

- 7,23a-b TM “Hasta que una flecha le atraviesa el hígado,
como pájaro que se apresura a la red”.
LXX “O como ciervo herido con flecha en el hígado
y se apresura como pájaro a la red”.
En el versículo anterior no podía estar el sujeto implícito de este proverbio (hablaba del loco); por eso introduce al ciervo en escena para que el estico a no quedara ambiguo sin sujeto lógico.
- 10,12 TM “El odio suscita querellas
pero todas las faltas encubre el amor”.
LXX “El odio suscita querella
y a todos los que no son amigos de disputas la amistad los cubre”.
- 17,9 TM “El que cubre la falta busca la amistad
pero el que divulga la cosa aparta al amigo”
LXX “Quien cubre las faltas, busca amistad
pero el que odia cubrirlas separa a amigos y familiares”.
- 17,17 TM “En toda ocasión ama el amigo y un hermano en la desgracia resulta”
LXX “En todo momento ten un amigo
y los hermanos [te] sean útiles en las desgracias,
que para esto han nacido”.
- 19,19 TM “Hermano agraviado, como ciudad fuerte,
y las querellas, como cerrojo de alcázar”.
LXX “Hermano socorrido por su hermano, como ciudad fortificada y elevada;
es fuerte como palacio real bien fundado”.
- 20,25 TM “Trampa para el ser humano afirmar a la ligera “sagrado”
y después de los votos reflexionar”.
LXX “Trampa para el hombre consagrar rápidamente cualquiera de sus bienes
porque después de haber hecho los votos sucede que se arrepiente”.
Aclara que declarar “sagrado” se refiere a hacer voto de ofrenda al Señor.
- 21,12 TM “El justo observa la casa del impío
[y] precipita a los impíos en el mal”.
LXX “Comprende el justo los corazones de los impíos

- y desprecia a los impíos en [su] maldad”.
Explicación de tipo psicológica.
- 23,19 TM “Escucha, tú, hijo mío, y sé sabio
y endereza en el camino tu corazón”.
LXX “Escucha, hijo, y hazte sabio
y endereza las reflexiones de tu corazón”.
- 25,26 TM “Fuente turbia y manantial contaminado,
el justo que vacila ante el malvado”.
LXX “Como si uno cubriera una fuente y corrompiera una salida de agua,
así es anormal que un justo caiga delante de un impío”.
- 26,4-5 TM “No respondas al necio según su insensatez,
para que no te iguales a él también tú.
Responde al necio según su insensatez,
para que no sea sabio a sus ojos”.
LXX “No respondas a un loco en proporción a su locura,
para que no te hagas como él,
pero responde al loco debido a su locura
para que no parezca ser sabio a sí mismo”.
La Septuaginta han encadenado mejor estos dos proverbios contradictorios. Los
enlaza con la conjunción adversativa ἄλλὰ (“pero”). En el v. 4 aconseja no responder
al necio πρὸς (“en proporción a”, “según” “en comparación a”) su necedad; en el
versículo siguiente recomienda hacerlo κατὰ (“por tal causa o motivo”). En
circunstancias distintas se proponen dos acciones distintas diferenciadas por la
conjunción.
- 26,27 TM “El que cava una fosa, en ella caerá
y al que hace rodar una piedra, se le vendrá encima”.
LXX “El que cava una fosa para su prójimo, caerá en ella,
y al que rueda una piedra, sobre sí mismo la hace rodar”.
“Para su prójimo” es una glosa explicativa del traductor.
- 27,14 TM “Al que bendice a su amigo con grandes voces cuando se levanta por la mañana,
por maldición se le contará”.
LXX “Quien bendiga a un amigo por la mañana a grandes voces,
parecerá no diferenciarse nada del que lo maldice”.

4.3. Latín (Vulg.)

El texto latino de la Vulgata se caracteriza, en líneas generales, por su extremada fidelidad al texto hebreo. Ésa fue la pretensión de S. Jerónimo y de ello se vanagloriaba: “yo traduje de la “verdad hebrea” (*nos ex hebraica ueritate transtulimus*⁵⁷). Sin embargo, tras una lectura atenta del texto latino se perciben algunas desviaciones con respecto al original hebreo. Unas, motivadas por el afán de literalidad; otras, por una posible incomprensión o malinterpretación del modelo hebreo, y otras, por su acercamiento a la traducción de LXX, de la que Jerónimo dice que muchas veces se distancia del hebreo en el sentido.

57. Jerónimo, *In Ezech.*, 3, 11, 1130.

4.3.1 Lecturas *ad pedem litterae*

Jerónimo a veces traduce de una manera tan literal que lo hace palabra por palabra y no expresa bien el sentido del hebreo. Esto responde, sin duda, al deseo de reflejar fielmente, en su traducción latina, la correspondencia con la lengua fuente hebrea en la que están escritas originalmente los libros sagrados. Él mismo viene a decir que, en los libros que no son de la Escritura, por el contrario, no traduce palabra por palabra, sino que sigue el sentido: “No sólo reconozco, sino que proclamo abiertamente que, aparte las Sagradas Escrituras, donde hasta el orden de las palabras es un misterio, en la interpretación de los griegos no traduzco palabra por palabra, sino según el sentido”⁵⁸. En la Biblia no procede así; es tan sagrada que hasta “el orden de las palabras es un misterio” (*ubi et uerborum ordo mysterium est*). Jerónimo estaba a favor y practicaba, de hecho, una traducción dinámica. Eran los principios religiosos los que le llevaban a tratar de manera diferente, en principio, el texto de las Sagradas Escrituras. Los traducía, generalmente, de una manera escrupulosa, casi literal.

Los casos que expongo a continuación son expresiones idiomáticas de la lengua hebrea que el Estridonense no adaptó correctamente al latín (quizás porque no las entendía), sino que las conservó a pesar de que en la lengua latina no existían como tal. El texto traducido resulta poco comprensible y sujeto a distintas interpretaciones. Un ejemplo de cómo en otros pasajes hacía una traducción dinámica de estos giros lo encontramos en Pr 30,33, donde en hebreo la expresión “narices” equivale a “ira”:

כִּי מִיֵּן חֶלֶב יוֹצֵא חֲמָאָה וּמִיֵּן־אֶף יוֹצֵא דָם וּמִיֵּן אֲפִים יוֹצֵא רִיב: TM

Porque la compresión de la leche produce mantequilla, la compresión de la nariz produce sangre y la compresión de las narices⁵⁹ produce discordia.

Vulg. Qui autem fortiter premit ubera ad eliciendum lac exprimit butyrum et qui vehementer emungitur elicit sanguinem et qui provocat iras producit discordias.

Quien oprime con fuerza las ubres para sacar leche, exprime mantequilla; quien se suena fuertemente saca sangre y quien provoca ira, produce discordia.

En todas las lenguas son comunes las expresiones idiomáticas relativas a órganos vitales y partes del cuerpo. En los siguientes casos veremos algunas que se refieren a las manos:

Pr 11,21

יָד לִידֹאֲיִנָּקָה רָע וְזָרַע צְדִיקִים נִמְלָט: TM

Ciertamente (lit. mano sobre mano) no quedará impune el malvado, pero la descendencia de los justos será salvada.

Vulg. Manus in manu non erit innocens malus semen autem iustorum salvabitur

Mano sobre mano no será impune el malvado, pero la descendencia de los justos será salvada.

58. Id., Ep., 57, 5: *Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu.*

59. La “compresión de las narices” equivale a “la cólera”.

La expresión idiomática יָד לִיד es difícil de interpretar. Podría referirse al gesto con el que se expresaba garantía personal y se traduciría como “Garantizo que”. Schökel la traduce en sentido temporal: “tarde o temprano”⁶⁰. La Vetus había traducido: *Manus inferens injuste non erit impunitus* (“el que pone la mano injustamente no quedará impune”). Como LXX no aclaró demasiado el sentido al vertir χειρὶ χειρας ἐμβαλὼν (“quien mete las manos en la mano”), Jerónimo fue fiel al texto hebreo traduciéndolo literalmente; sin embargo, parece que entendió que “aunque esté mano sobre mano” equivalía a “aunque esté ocioso”.

En Pr 16,5 se encuentra el mismo giro y de nuevo la misma traducción pegada al texto hebreo de la Vulgata:

תועבת יהוה כל־גבה־לב יד ליד לא ינקא:™

Abominación para YHWH todo altanero de corazón; ciertamente que no quedará impune.

Vulg. Abominatio Domini omnis arrogans etiam si manus ad manum fuerit non erit innocens
Abominación del Señor todo arrogante, aunque estuviere mano sobre mano, no será inocente.

La Versio Antiqua tradujo el segundo hemistiquio de la siguiente manera: *Manus manui inferens injuste, non erit impunitus* (“quien pone mano sobre mano injustamente no quedará impune”). LXX vertió por χειρὶ χειρας ἐμβαλὼν (“quien mete las manos en la mano”). La presencia de la conjunción concesiva (*etiam* *sz*) en el texto latino indicaría cómo Jerónimo pudo entender el proverbio: aunque el arrogante esté “inactivo” (“mano sobre mano”), el Señor lo aborrece.

Hay otra serie de expresiones idiomáticas que se circunscriben al término דָּבָר, con el significado de “palabra”, pero también “cosa”, “asunto”, etc.

Pr 13,11

הון מהבֵּל ימעט וקבֵּץ על־יד ירבה:™

La riqueza de vanidad disminuirá, pero el que junta poco a poco la multiplica.

Vulg. Substantia festinata minuetur quae autem paulatim colligitur manu multiplicabitur
La fortuna hecha deprisa disminuirá, pero la que se recoge poco a poco con la mano se acrecentará.

La dificultad de este proverbio se encuentra en la segunda palabra, מֵהֶבֶל (“de vanidad”), que Kittel corrigió con el griego por מְהֵלָה (“hecha deprisa”), participio pual de בָּהַל, como en Pr 20,21: הַנִּחֵלָה (מְהֵלָה) בְּרֵאשִׁיטָה וְאַחֲרֵיכֵן לֹא תִבְרָךְ: (Hereditas ad quam festinatur in principio in novissimo benedictione carebit “Propiedad a la que se llega rápidamente al principio, al final carecerá de bendición”). Así lo hizo también Jerónimo, que tradujo por *festinata* (“deprisa”), posiblemente guiado por el griego (ἐπισπουδαζομένη). Lo que más llama la atención de la traducción de Jerónimo es, sin embargo, la lectura que hizo de עַל־יָד como *manu*. Tradujo a simple vista dos veces esta expresión: la primera como *paulatim* y la segunda, muy literal, como *manu*, simbolizando con ello, quizás, el trabajo manual. *Colligere manu* recuerda a otros pasajes de la Escritura en los que personajes humildes como Rut se buscan su sustento recogiendo las espigas de sobra con las manos (cf. Rut 2,2.7.16).

60. Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 282-4.

17,9: “Con otras palabras”.

מִכְסֵּה־פֶּשַׁע מְבַקֵּשׁ אֲהָבָה וְשֹׁנֶה בְּדָבָר מִפְּרִיד אֱלֹנָי: TM

El que cubre la falta busca amistad, pero el que divulga el asunto aparta al amigo.

Vulg. Qui celat delictum quaerit amicitias qui altero sermone repetit separat foederatos

El que mantiene en secreto el delito, busca amistades, pero el que lo repite con otras palabras, separa a los que están unidos.

שֹׁנֶה בְּ- significa “insistir en, repetir”, y דָּבָר, en este contexto, se entiende como “asunto, cosa”⁶¹. No lo entendió así Jerónimo que tradujo por *altero sermone* (“con otras palabras”). El proverbio resultante viene a decir: “El que divulga el secreto con otras palabras, quizás malinterpretándolo, a su manera, produce división entre los amigos”. Una traducción demasiado literal, en cualquier caso, en la que la Vulgata no refleja el sentido original del texto hebreo.

También en la Vulgata se encuentran otras lecturas muy literales del texto hebreo que quizás no respondan al desconocimiento de Jerónimo sino a cierta intencionalidad:

19,2: la “ciencia del alma”.

גַּם בְּלֹא־דַעַת נֶפֶשׁ לֹא־טוֹב וְאִין בְּרַגְלִים חֹטְא: TM

Sin reflexión, el afán no es bueno, y el presuroso de pies, peca.

Vulg. Ubi non est scientia animae non est bonum et qui festinus est pedibus offendit

Donde no hay ciencia del alma, no hay bien, y quien es presuroso de pies, peca.

נֶפֶשׁ, como sede de los sentimientos, tiene aquí el significado de “celo, afán, pasión”. No lo entendió así Jerónimo, que hizo una traducción demasiado literal de נֶפֶשׁ, muy a su propósito: *scientia animae* puede ser la sabiduría, la prudencia o, más generalizador, el cultivo del alma.

4.3.2 Lecturas más próximas a LXX

Aunque Jerónimo hizo su traducción de la Biblia partiendo del texto hebreo, se ayudó de las traducciones de Áquila, Símaco y Teodoción transmitidas en las Hexaplas de Orígenes⁶² que pudo consultar en la biblioteca de Cesarea⁶³. Siguió a Símaco, con todo, más que a

61. *Id.*, 362.

62. Véase J. González Luis, “Notas sobre san Jerónimo...”, 403; José Manuel Cañas, “De Oriente a Occidente: Las versiones latinas de la Biblia”, *Reseña Bíblica* 31 (2001) 35-42.

63. Kelly, *Jerome. His Life...*, 158.

ninguno de los otros traductores. Así lo demuestran en sus estudios Ziegler⁶⁴, Cannon⁶⁵ y González Luis⁶⁶ y Salvensen⁶⁷. Aunque su intención era hacer una traducción directa del texto hebreo, al que llamaba *hebraica veritas*, en algunas ocasiones en las que la Septuaginta se aparta de TM la Vulgata, sorprendentemente, se acerca más a la traducción griega que al original hebreo. Veamos algunos ejemplos, comenzando por uno muy significativo: la traducción de לִץ por *pestilens*.

Pr 15,12a

לֹא יֵאָהֵב לִץ הַכֹּחֵן לוֹTM

No le gusta al burlador que se le reprenda.

^{LXX} οὐκ ἀγαπήσει ἀπαίδευτος τοὺς ἐλέγχοντας αὐτόν

El mal educado no amará a los que le advierten.

^{Vulg.} Non amat pestilens eum qui se corripit

No ama el apestado al que le corrige.

¿Por qué traduce Jerónimo לִץ por *pestilens*? Proviene de la traducción de LXX, que lo hace por λοιμός en múltiples ocasiones. Véase Pr 19,25; 21,11.24; 22,10; 24,9 y Sal 1,1. También en Pr 29,8 el sustantivo de la misma raíz לִצִּין y en Sal 1,1 לִצִּים. Jerónimo es consciente del significado del término hebreo. Comentando el Sal 1,1 (“Feliz el hombre que [...] no se sienta en la silla de los burladores”), no explica por qué traduce por *in cathedra pestilentiae*, sino por qué el hebreo tiene בְּמוֹשָׁב לִצִּים: *Pro pestilentibus, in hebraeo 'delusores' habet, quod scilicet omnes discipulos peruersus doctor inludat*⁶⁸. (“Por “pestilentes”, el hebreo tiene “burladores”, sin duda porque el maestro perverso se burla de todos los discípulos”).

En este otro texto, comentando Ez 18,10, ofrece, junto al significado que él considera más apropiado para la palabra hebrea, las distintas traducciones de las versiones:

*Pro 'latrone' in hebraico scriptum est 'pharis', quod aquilae secunda editio 'peccatorem', symmachus 'transgressorem', septuaginta et theodotio 'pestilentem' interpretati sunt*⁶⁹. (“Por “ladrón” en hebreo está escrito *pharis*, que la segunda edición de Áquila interpreta “pecador”, Símaco “transgresor”, la Septuaginta y Teodoción “pestilente”).

De hecho, hay algún caso en el que Jerónimo traduce más correctamente לִץ: así sucede en Pr 19,29 (Vulg. *derisoribus* “burladores” / LXX ἀκολάστοις “desenfrenados”). En Ez 30,11a, LXX traduce λοιμοὶ sin correspondencia con TM; Jerónimo, en desacuerdo, lo hace por *fortissimi*:

64. Cf. J. Ziegler, “Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften”. *Beilage zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis d. Staatl. Akademie zu Braunschweig-Ostphr.* WS 1943-44, 6 y 76ss.

65. Véase W. W. Cannon, “Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgata translation of Koheleth”. *ZAW* 45 (1927), 191-199.

66. Cf. J. González-Luis, “La traducción Vulgata y Símaco”, *Tabona* 4 (1983) 267-280.

67. Ver A. Salvensen, *Symmachus in the Pentateuco*, Manchester 1991, 265-279.

68. Jerónimo, *Tract. psalm.*, 1, 20.

69. Id., *In Ezech.*, 6, 18, 506.

הוא יֵעָמֹד אִתּוֹ עֲרֵיצֵי גוֹיִם מְרִיָּאִים לְשַׁחַת הָאָרֶץ^p TM

Él y su pueblo con él, la más cruel de las naciones, serán enviados a destruir el país.

LXX αὐτοῦ καὶ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ λοιμοὶ ἀπὸ ἐθνῶν ἀπεσταλμένοι ἀπολέσαι τὴν γῆν
Su [mano] y su pueblo, plagas enviadas por las naciones para destruir la tierra.

Vulg. Ipse et populus eius cum eo fortissimi gentium adducentur ad disperdendam terram
Él mismo y su pueblo con él, los más fuertes de las naciones, serán conducidos a dispersar la tierra.

Y explica que no sabe cómo llamar a éstos (Nabucodonosor y su pueblo) de los que la Escritura dice que serán conducidos por el Señor, a no ser que sean enviados por ángeles malos. El apelativo de pestilentes de LXX responde al encargo que el Señor les hace de exterminar al pueblo como si se tratara de una peste:

Super quam multitudinem aegypti adducuntur 'fortissimi' gentium, ut disperdant terram - pro quibus septuaginta 'pestilentes' interpretati sunt, quod nescio quomodo conueniat his qui adducuntur a domino, nisi forte iuxta illud exemplum: immissionem per angelos pessimos - [...]⁷⁰.

LXX relaciona directamente a estos “hijos de la pestilencia” con los “hijos de Belial” que aparecen en el texto hebreo. Así lo vemos en 1 S 2,12:

וּבְנֵי עֵלִי בְנֵי בְלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת־יְהוָהTM

Los hijos de Elí eran hijos de Belial; no conocían a YHWH.

LXX καὶ οἱ υἱοὶ Ηλι τοῦ ἱερέως υἱοὶ λοιμοὶ οὐκ εἰδότες τὸν κύριον
Y los hijos de Elí, el sacerdote, [eran] hijos de pestilencia; no conocían al Señor.

Vulg. Porro filii Heli filii Belial nescientes Dominum
Pero los hijos de Elí eran hijos de Belial; no conocían al Señor.

Y así explica S. Jerónimo la diversidad de maneras de traducir Belial, refiriéndose a este pasaje de 1 S 2,12⁷¹: “A éstos los llama la Septuaginta pestilentes, a los que eran hijos de Elí, hijos de la pestilencia, por lo que en hebreo está escrito Belial, es decir, del diablo. Y hay que saber que por todas partes del Antiguo Testamento se escribe “hijos de pestilencia” como allí: “pero los hijos de Elí, hijos de pestilencia”, donde en los libros hebreos dice Belial, es decir, se nombra al diablo por la pestilencia, aunque la mayoría lean erróneamente apóstol Beliar por Belial”.

Hay que considerar que *Diabolos* procede del verbo griego διαβάλλω: “dividir, acusar, calumniar”, lo que podría corresponderse con el significado de בָּלָא. En la concepción jeronimiana se establece un círculo temático entre el *Diabolos*, que es el mayor “calumniador”

70. *Id.*, 9, 30.

71. Jerónimo, *In Is.*, 18, 66, 4: *Quos appellant septuaginta pestilentes; quales fuerunt filii eli, filii pestilentiae, pro quo in hebraico scriptum est belial, hoc est, diaboli. Et sciendum ubicunque in ueteri lege filii pestilentiae scribantur, sicut ibi: filii autem heli, filii pestilentiae, ibi in hebraicis uoluminibus belial, hoc est, diabolium pro pestilentia nominari: licet plurimi pro belial corrupte in apostolo beliar legant.*

(רָז), la peste y los pestilentes. Relacionado con el diablo, está el hereje⁷² y la herejía, a los que Jerónimo considera otra “peste”:

Porro iuxta intellegentiam spiritalem, iustus uir ecclesiasticus, si fidem euangelicam praedicarit et filius eius atque discipulus haeretico fuerit errore deceptus, uocabitur pestilens, de quo et in primo psalmo scribitur: et in cathedra pestilentiae non sedit, et in prouerbiis: confidens et procax et superbus pestilens appellatur⁷³.

Resumiendo, podemos decir que en la mayoría de los casos la traducción de רָז por *pestilens* está inspirada en LXX, que traduce por λοιμός. Jerónimo era consciente de este salto de significación (que explica en sus Comentarios) y en alguna ocasión opta por distanciarse de LXX y acercarse al sentido original del término hebreo.

Pr 1,27a

בְּבֹא (כְּשֹׂאָה) פְּתָדְכֶםTM

Cuando llegue como torbellino vuestro terror

LXX καὶ ὥς ἂν ἀφίκεται ὑμῖν ἄφνω θόρυβος

Y cuando llegue a vosotros de repente la confusión

Vulg. cum inruerit repentina calamitas

Cuando sobrevenga la repentina calamidad

En TM no se encuentra la noción de “repentino” que aparece en LXX y en Vulg. Tanto *repentina* como ἄφνω parecen traducir a פְּתָדְכֶם. Curiosamente en el versículo anterior, en 1,26, VL tiene *cum venerit vobis subito tumultus* traduciendo a בְּבֹא פְּתָדְכֶם (“me burlaré cuando llegue vuestro terror”). En otros lugares *repentino*, *repente* o *subito* traducen a פְּתָאִם (Pr 3,25; 6,15; 7,22; 24,22), palabra que pudo confundirse con פְּתָדְכֶם. En tres ocasiones Proverbios trata el tema de la llegada repentina y sorpresiva del terror, la perdición o la desgracia: 3,25 se habla de la llegada del “terror repentino”: מִפְּתָד פְּתָאִם (traducido por *repentino terrore*); en 6,15 de יְבוֹא אִידִּי פְּתָאִם (*ex templo veniet perditio sua*); y en 24,22 de יְקוּם אִידֶם פְּתָאִם (*repente consurget perditio eorum*). Esto pudo influir en la traducción de LXX y de Vulg..

Pr 3,11

El sintagma *ne abicias* se corresponde con μηδὲ ἐκλύο de LXX, a pesar de que VL tradujo adecuadamente *neque fatigeris*⁷⁴:

מוֹסֵר יְהוָה בְּנִי אַל-תִּמְאַס וְאַל-תִּקְץ בְּתוֹכְהָיוTM

La instrucción de YHWH, hijo mío, no desprecies, y no sientas repugnancia por su reprensión.

LXX οὐδέ μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ’ αὐτοῦ ἐλεγχόμενος

Hijo, no desdeñes la instrucción del Señor, ni te alejes cuando seas censurado por él.

72. Sobre Jerónimo y la herejía, véase Benoît Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Collection des études augustinienes, Série antiquité, 161, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1999.

73. Jerónimo, *In Ezech.*, 6, 18, 515.

74. Texto completo de la VL: *Fili, ne deficias in disciplina Domini: neque fatigeris cum ab illo increparis.*

Vulg. Disciplinam Domini fili mi ne abicias nec deficias cum ab eo corripieris
La instrucción del Señor, hijo mío, no abandones, ni te separes cuando seas acusado por él.

Pr 4,27

אַל-תִּטְּיִמִּין וְשִׁמְאוֹל הָסֵר רַגְלְךָ מִרָעָה: TM
No te desvíes ni a derecha ni a izquierda; aparta tu pie del mal.

LXX μὴ ἐκκλίνης εἰς τὰ δεξιὰ μηδὲ εἰς τὰ ἄριστερά ἀπόστρεψιον δὲ σὸν πόδα ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς

[A] ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός διεστραμμένοι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἁριστερῶν

[B] αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει

No te desvíes ni a derecha ni a izquierda; aparta tu pie del mal camino.

Pues los caminos de la derecha los conoce Dios y los de la izquierda son pervertidos.

Pero él mismo hará rectos tus senderos y tus rutas las conducirá en paz.

Vulg. Ne declines ad dexteram et ad sinistram averte pedem tuum a malo
No te desvíes ni a derecha ni a izquierda; aleja tu pie del mal.

Algunos manuscritos conservan dos versículos añadidos, que son copia de la traducción de VL: *Ne declines in dexteram, neque in sinistram: adverte autem pedem tuum a via mala: vias enim, quae a dextris sunt, novit Dominus: perversae vero sunt quae a sinistris sunt. Ipse autem rectos faciet cursus tuos, itinera autem tua in pace producet.*

Pr 5,3

כִּי נִפְתַּח תִּטְפֹּנָה שְׂפִיתַי זָרָה וְחֶלֶק מִשְׁמֵן חֶכְמָה: TM
Porque los labios de la mujer extranjera destilan miel y más suave que el aceite es su paladar.

LXX μὴ πρόσσεχε φαύλη γυναικί μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς πόρνῃς ἢ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σὸν φάρυγγα

No prestes atención a la mujer ordinaria porque destila miel de sus labios de prostituta, la que en el momento oportuno deleita tu garganta.

Vulg. Favus enim stillans labia meretricis et nitidius oleo guttur eius
Porque panal que destila son los labios de la meretriz y más lustrosa que el aceite es su garganta.

La Vulgata identifica claramente a la זָרָה אִשָּׁה con una prostituta. Influenciada quizás por LXX, que introduce un estico adicional en el que se califican sus labios de propios de meretriz. Vulg. se salta la transición. VL había traducido *Mel enim distillat a labiis mulieris meretricis, quae ad tempus impinguat fauces suas.*

Pr 5,6a

אַרְחָ חַיִּים פֶּן-תִּפְלֹס TM
El camino de la vida no considera.

LXX ὁδοὺς γὰρ ζωῆς οὐκ ἐπέρχεται
Porque no va por caminos de vida.

Vulg. Per semitam vitae non ambulat
No va por la senda de la vida.

Vulg. traduce פָּלַט por *ambulat* (“camina, anda”) junto con el griego (ἐπέρχεται).

Pr 8,19a

טוֹב פְּרִי מִחֲרוֹץ וּמַפָּזTM
Mejor es mi fruto que el oro, y que el oro puro.

LXX βέλτιον ἐμὲ καρπίζεσθαι ὑπὲρ χρυσίου καὶ λίθον τίμιον
Mejor es “mi recoger los frutos” que el oro y la piedra preciosa.

Vulg. Melior est fructus meus auro et pretioso lapide
Mejor es mi fruto que el oro y la piedra preciosa.

Vulg., influida por LXX, traduce מַפָּז (“que el oro puro”) por *pretioso lapide* (“piedra preciosa”). La traducción latina de la palabra פָּז en la Escritura corresponde en todos los casos a la versión griega. Así en Sal 19,11 (18,11 en la numeración de Vulg.) el texto latino tiene también *lapidem pretiosum* (LXX λίθον τίμιον). En Sal 21,4 (20,4), Vulg. traduce igualmente *lapide pretioso* y LXX λίθου τιμίου. También corresponde el latín con el griego en Sal 119,127 (118,127), donde *topazion* y τοπάζιον traducen a מַפָּז. En otros casos la Vulgata traduce, inspirándose en LXX, por “oro”: en Lam 4,2 *auro primo* corresponde a χρυσίω; en Is 13,12 traduce מַפָּז por *auro* (LXX lo hizo por τὸ χρυσίον τὸ ἄπυρον); en 1 R 10,18 LXX tiene χρυσίω δοκίμω y Vulg. *auro fulvo nimis*. En Ct 5,15 עַל־אֲדָנִי־פָז se traslada por ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς y *super bases aureas*; en 5,11 פָּז כְּתָם Vulg. tiene *aurum optimum* y LXX χρυσίον καὶ φαζ y en Job 28,17 כִּלְי־פָז se vierte por σκεύη χρυσᾶ y *vasa auri*.

Pr 9,5

לֵכוּ לַחֲמוֹ בִלְחֲמִי וְשִׂתוּ בַיַּיִן מִסְכָּתִיTM
Venid, comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado.

LXX ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον ὃν ἐκέρασα ὑμῖν
Venid, comed de mis panes y bebed del vino que he mezclado para vosotros.

Vulg. Venite comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis
Venid, comed de mi pane y bebed el vino que he mezclado para vosotros.

La traducción de la Vulgata *vobis* corresponde al griego ὑμῖν. El sintagma “para vosotros” es una precisión, una tautología propia de LXX y de Vulg.

Pr 10,7a

זִכְרֵי צְדִיק לְבִרְכָּה TM

La memoria del justo es “para bendición”.

^{LXX} μνήμη δικαίων μετ’ ἐγκωμίων

La memoria de los justos, con elogios.

^{Vulg.} Memoria iusti cum laudibus.

La memoria del justo, con alabanzas.

El sintagma preposicional *cum laudibus* responde mejor al griego μετ’ ἐγκωμίων que al hebreo לְבִרְכָּה.

Pr 12,28

בְּאַרְח־צְדָקָה חַיִּים וּדְרֹךְ נְתִיבָה אֵל-מָוֶת: TM

En el sendero de la justicia está la vida y en el camino de su senda no hay muerte.

^{LXX} ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωὴ ὁδοὶ δὲ μνησικακῶν εἰς θάνατον

En los caminos de justicia, la vida; los caminos de los rencorosos, hacia la muerte.

^{Vulg.} In semita iustitiae vita iter autem devium ducit ad mortem

En la senda de la justicia, la vida, pero el camino extraviado conduce hacia la muerte.

En los siguientes ejemplos la Vulgata traduce נְתִיבוֹת por *semitae* (en sus distintos casos): Jc 5,6; Job 38,20; Pr 8,2.20; Is 58,12 y Jer 18,15. En Job 19,8 נְתִיבוֹתֵי se corresponde con *calle meo*; en Is 43,16 נְתִיבָה se vierte por *semitam*. Y así podríamos seguir. En este caso, resulta redundante דְרֹךְ נְתִיבָה (“el camino de la senda”). Kittel, apoyándose en la lectura de LXX (μνησικακῶν) propone leer מְשׁוּבָה (“apostasía, error”) o תועֵבָה (“abominación”). Esto explicaría la de Vulg. (*devium*). La coincidencia de la preposición latina (*ad*) con la griega (εἰς) se justificaría por la lectura de אֵל vocalizado con segol: אֶל, corroborada por treinta manuscritos. Si dejamos el texto hebreo sin corregir, tendríamos que la Vulgata se inspiró en la traducción griega. Un proceder común en Jerónimo cuando el texto hebreo resultaba poco claro.

Pr 17,18

אָדָם חֲסֵר-לֵב תּוֹקֵעַ כַּף עֶרֶב עֶרְבָה לִפְנֵי רֵעֵהוּ: TM

Hombre falto de seso estrecha la mano dando fianza en presencia de su amigo.

^{Vulg.} Homo stultus plaudet manibus cum spoponderit pro amico suo

El hombre necio aplaudirá con las manos cuando responda por su amigo.

La Vulgata no entendió el gesto de “estrechar la mano” como señal de compromiso adquirido, o de juramento que se hace dando la mano y tradujo “palmo-tear, aplaudir”, en

consonancia con la traducción de LXX: ἀνὴρ ἄφρων ἐπικροτεῖ (“hombre insensato se aplaude”).

Pr 18,1

לְתַאֲוָה יִבְקֹשׁ נִפְרָד בְּכָל-תּוֹשִׁיָּהּ יִתְנַלֶּע׃TM

Su deseo busca el que se aparta; en todos los negocios se enzarza.

LXX προφάσεις ζητεῖ ἀνὴρ βουλόμενος χωρίζεσθαι ἀπὸ φίλων ἐν παντὶ δὲ καιρῷ ἐπονείδιστος ἔσται

Busca pretextos el hombre que decide separarse de sus amigos; en toda ocasión será censurable.

Vulg. Occasiones quaerit qui vult recedere ab amico omni tempore erit exprobrabilis

Ocasiones busca el que quiere alejarse del amigo; en todo tiempo será reprochable.

Difícil de interpretar el proverbio hebreo. Cantera traduce: “Pretextos (con el griego) busca quien desea ruptura, por todos los medios entabla pendencia”. Schökel, a su vez, “El hombre esquivo sigue sus caprichos y se enreda contra toda conveniencia”⁷⁵. LXX parece que ha leído תַּאֲוָה en lugar de תּוֹשִׁיָּהּ. Dejando la crítica textual a un lado, la Vulgata inserta con el griego el sintagma *ab amico* (ἀπὸ φίλων), y el segundo hemistiquio parece un calco del proverbio griego: *omni tempore erit exprobrabilis* / ἐν παντὶ δὲ καιρῷ.

Pr 18,17a

צַדִּיק הָרִאשׁוֹן בְּרִיבוֹTM

Justo el primero en el juicio

LXX δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ

El justo es su propio acusador cuando comparece el primero.

Vulg. Iustus prior est accusator sui

El justo es el primer acusador de sí mismo.

Tanto en Vulg. como en LXX tenemos una interpretación muy lejana del texto hebreo. En TM el proverbio, con un enunciado parco y escueto, da cuenta de la dinámica del juicio: el primero que comparece parece justo e inocente hasta que lo rebaten los que intervienen después. Así lo dice el segundo hemistiquio: (וְכִבֵּא)וְכִבֵּא רִיבֵהוּ וְחֻקָּרוֹ (“pero viene su contrincante y lo pone a prueba”). El texto latino, que sigue de cerca al griego, suprime, significativamente, la referencia a la primera parte del juicio, como aparece en VL: *Iustus in principio sermonis sui ipse sibi accusator est*. El proverbio resultante hace una interpretación moralizante de la persona justa, cabal: dice de ella que es la primera en acusarse, en confesar su culpa, su pecado. Una de esas máximas breves que van configurando el retrato ideal del justo como modelo del cristiano perfecto.

75. L. A. Schökel / J. Vílchez, *Proverbios...*, 370.

Pr 18,19a

אָן נפֿשע מקֿרֿית־עִזֿTM

Hermano agraviado, como ciudad fuerte.

^{LXX} ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ βοηθούμενος ὡς πόλις ὄχυρὰ

Hermano socorrido por su hermano, como ciudad fortificada y elevada.

^{Vulg.} Frater qui adiuvatur a fratre quasi civitas firma

Hermano que es ayudado por su hermano, como ciudad fuerte.

Independientemente de que se lea מושיע o שוע en lugar de נפֿשע como algunos proponen, la inserción del complemento agente *a fratre* de Vulg. proviene del griego ὑπὸ ἀδελφοῦ, que no se corresponde con nada parecido en TM.

Pr 18,22

מִצָּא אִשָּׁה מִצָּא טוֹב וַיִּפֶּק רָצוֹן מִיהוָהTM

Quien encuentra mujer, encuentra el bien y ha obtenido un favor de YHWH.

^{LXX} ὃς εὕρει γυναῖκα ἀγαθὴν εὕρει χάριτας ἔλαβεν δὲ παρὰ θεοῦ ἰλαρότητα

Quien encuentra mujer buena, encuentra gracias; recibe de parte de Dios la alegría.

^{Vulg.} Qui invenit mulierem invenit bonum et hauriet iucunditatem a Domino

Quien encuentra mujer, encuentra el bien y sacará felicidad del Señor.

La Vulgata traduce רָצוֹן por distintos términos (me limito al libro de Proverbios): en Pr 8,35 por *salutem*; en 10,32 por *placita*; en 11,27 por *bona*; en 12,2 por *gratiam*; *gratia* también en 14,9; en 14,35 *acceptus*; y en 16,13 por *voluntas*. En este caso, influida por LXX, traduce por “alegría” (*iucunditatem*).

Pr 19,24a

טֶמֶן עֵצִל יָדוֹ בַּצִּלְחָתTM

Mete el perezoso su mano en el plato.

^{LXX} ὁ ἐγκρύπτων εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ χεῖρας ἀδίκως

El que oculta en su seno las manos injustamente [...].

^{Vulg.} Abscondit piger manum suam sub ascella nec ad os suum adplicat eam

Esconde el perezoso su mano bajo la axila.

תִּצְלַח sólo se encuentra, en toda la Biblia judía, aquí, en 26,15 (su doblete), en 2 Cró 35,13 y en 2 R 21,13. En la lectura doble תִּצְלַח se traduce de manera similar: *sub ascellas suas*, al igual que sucede con el griego: ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ (“en su seno”). En 2 Cró 35,13 Vulg. traduce por *ollis* (“ollas”), quizás ayudado por el contexto. En 2 R 21,13b lo hace por *tabulae*:

וּמִחִיתִי אֶת־יְרוּשָׁלַם כַּאֲשֶׁר־יִמְחָה אֶת־הַצֶּלֶחַTM

Limpiaré a Jerusalén como se limpia un plato.

LXX ἀπαλείψω τὴν Ἱερουσαλημ καθὼς ἀπαλείφεται ὁ ἀλάβαστρος
Y borraré a Jerusalén como se borra el alabastro.

Vulg. Delebo Hierusalem sicut deleri solent tabulae
Borraré a Jerusalén como suelen borrarse las tablillas de escribir.

En todos los casos (excepto en el de 2 Cró 35,13) Jerónimo parece que se guía por la traducción de LXX.

Pr 22,1

נְבָחַר שֵׁם מֵעֶשֶׂר רַב מִכֶּסֶף וּמִזָּהָב חֵן טוֹבTM

Preferible el nombre a las muchas riquezas; a la plata y al oro, la buena estima.

LXX αἰρετώτερον ὄνομα καλὸν ἢ πλοῦτος πολὺς ὑπὲρ δὲ ἀργύριον καὶ χρυσίον χάρις ἀγαθή
Más deseable el buen nombre que una gran riqueza; sobre la plata y el oro, la buena gracia.

Vulg. Melius est nomen bonum quam divitiae multae super argentum et aurum gratia bona
Mejor es el buen nombre que muchas riquezas; sobre la plata y el oro, la buena gracia.

LXX explicita aquí que se trata del buen nombre (ὄνομα καλόν), aunque se sobreentendía en el hebreo, ya que en una adecuada lectura del paralelismo el adjetivo de un término puede servir para otro, como en este caso, y שֵׁם también puede significar “renombre”, “fama”. Posiblemente la intención del traductor griego fuera la de equilibrar los dos hemistiquios (“buen nombre” / “buena gracia”), recurso que utiliza más de una vez. Vulg. ha traducido del griego el sintagma “buen nombre”, que no aparece en el hebreo. VL tiene: *Potius est nomen bonum, quam divitiae multae: et super omnes argenti acervos, bona est gratia.* Hasta la preposición *super* es un calco semántico de ὑπὲρ. No es la manera normal que tienen, ni el griego, ni el latín, de formar una comparativa.

Pr 22,21

לְהוֹדִיעַךְ קִשְׁטִי אֲמַרְי אֲמַת לְהַשִּׁיב אֲמָרִים אֲמַת לְשִׁלְחֶיךָTM

Para darte a conocer la certeza de las palabras de verdad, para que sepas responder palabras de verdad a los que te envían.

LXX διδάσκω οὖν σε ἀληθῆ λόγον καὶ γινῶσιν ἀγαθὴν ὑπακούειν τοῦ ἀποκρίνεσθαι λόγους ἀληθείας τοῖς προβαλλομένοις σοι
Así pues te enseño palabra verdadera y conocimiento bueno de obedecer, para que respondas palabras de verdad a los que te envían.

Vulg. Ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis respondere ex his illi qui misit te
Para mostrarte la firmeza y las palabras de verdad, para que respondas con estas cosas a aquel que te envió.

La Vulgata utiliza aquí la misma construcción sintáctica que el griego: el infinitivo con valor final. En VL no lo tenemos así: *ut respondeas verbum veritatis his, qui proponunt tibi*.

Pr 24,23

גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִיםTM

También esto [pertenece] a los sabios.

^{LXX} ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς

Y estas cosas os digo a vosotros, sabios.

^{Vulg.} Haec quoque sapientibus

Estas cosas también son para los sabios.

En este proverbio que inicia sección, TM indica que la colección que sigue a continuación (la cuarta: 24,23-34) está asignada también a la autoría de los Sabios (la primera colección de “Dichos de los sabios” es el cuaderno III (22,17-24,22)). Aunque la partícula ל puede funcionar como introductoria de complemento indirecto, en hebreo es conocido su uso para asignar la autoría de un libro, como sucede, por ejemplo, en el Cantar de los Cantares: שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמֹה (“Cantar de los cantares de Salomón”). Tanto LXX como Vulg. lo interpretan no como palabras procedentes, sino dirigidas a los sabios.

Pr 24,34

וְבֹא־מִתְהַלֵּךְ רִישָׁךְ וּמַחֲסֹרֶיךָ כְּאִישׁ מִגֵּןTM

Y vendrá [como] vagabundo tu pobreza y tu penuria como hombre armado.

^{LXX} ἔαν δὲ τοῦτο ποιῇς ἥξει προπορευομένη ἡ πενία σου καὶ ἡ ἔνδειά σου ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς

Si haces esto, vendrá adelantada tu miseria, y tu indigencia como buen corredor.

^{Vulg.} Et veniet quasi cursor egestas tua et mendicitas quasi vir armatus

Y vendrá como corredor tu pobreza y la mendicidad como hombre armado.

El término hebreo מִתְהַלֵּךְ (participio hitpael masculino singular) aparece en el A.T. en ocho ocasiones. En ninguna de ellas, excepto aquí, se traduce como *cursor*. En Gn 3,8 se traslada por *deambulantis*; en Dt 23,15 por *ambulat*; en 1 S 12,2 por *graditur*; *ambulans* en 2 S 7,6; en Est 2,11 *deambulabat*; en Sal 68,22 *perambulantium*; *ambulat* en Pr 20,7 y *cursor* en 24,34. La forma de participio hitpael masculino plural (הַמִּתְהַלְכִּים), que aparece en 1 S 25,27, la traduce Vulg. como *qui sequuntur*. Y en Ez 1,13 el participio femenino singular (מִתְהַלֶּכֶת) se vierte como *discurrens*. *Cursor* traduce mejor al verbo רוץ, como en Job 9,25: וַיֵּרֶמִי קָלֹו מִי־רָגַץ (“mis días, más ligeros que un corredor”) / *Dies mei velociores fuerunt cursore* (“mis días fueron más rápidos que un corredor”).

En la lectura doble de este proverbio, que se encuentra en 6,11, Jerónimo hace una lectura casi idéntica, con el cambio de *cursor* por *viator*, que se corresponde mejor con מִתְהַלֵּךְ.

Claro, la Septuaginta aquí tiene ὁδοιπóρος (“viajero”). Pienso que fue el término griego δρομεύς, del final del segundo hemistiquio, el que influyó en la elección de *cursor* para el texto latino.

Pr 26,28a

לְשׁוֹן־שָׁקֶר יִשְׂנָא דָבָרTM

Lingua mentirosa odia a los oprimidos por ella.

LXX γλῶσσα ψευδῆς μισεῖ ἀλήθειαν

Lingua mentirosa odia la verdad.

Vulg. Lingua fallax non amat veritatem

Lingua falax no ama la verdad.

Aunque se trata de un verso corrompido y es difícil determinar la interpretación del primer hemistiquio, lo cierto es que Vulg. lee “verdad” (*veritatem*) junto con LXX (ἀλήθειαν).

Pr 28,22

נִבְהֵל לְהוֹן אִישׁ רַע עֵין וְלֹא־יָדַע כִּי־חָסֶר יָבֹאנוּ:TM

Se apresura a enriquecerse el “malo de ojos” y no sabe que le sobrevendrá la pobreza.

Vulg. Vir qui festinat ditari et aliis invidet ignorat quod egestas superveniat ei

El hombre que se apresura a enriquecerse y envidia a los otros, ignora que la pobreza le sobrevendrá.

LXX había traducido רַע עֵין por ἀνὴρ βάσκανος (“hombre envidioso”) y Vulg. por “hombre envidioso”. Así procede sistemáticamente Jerónimo a la hora de traducir la expresión “persona mala de ojos” (expresión idiomática hebrea que muchos autores traducen por “avara” mientras que otros⁷⁶ prefieren hacerlo por “envidioso”, fieles a la costumbre oriental del “mal de ojo”). Aunque el contexto facilitaría su interpretación como “avaro”, no lo entiende así Jerónimo, como tampoco lo hizo en Pr 23,6:

אַל־תֵּלַחֵם אֶת־לֶחֶם רַע עֵיןTM

No comas el pan del “malo de ojos”.

Vulg. ne comedas cum homine invido.

No comas con hombre envidioso

También en este caso la Vulgata está más cerca del texto griego (μὴ συνδείπναι ἀνδρὶ βασκάνῳ “no comas con hombre envidioso”). La VT sigue al texto griego: *non coenabis cum viro invido [...]*.

76. Agradezco la sugerencia al profesor Luis Girón.

Pr 30,19d

וְדֶרֶךְ גִּבּוֹר בְּעִלְמָה:TM

Y el camino del hombre en la muchacha.

^{LXX} καὶ ὁδοὺς ἀνδρὸς ἐν νεότητι

Y los caminos del hombre en la juventud.

^{Vulg.} Et viam viri in adulescentula

Y el camino del hombre en la adolescencia.

La similitud entre Vulg. y LXX se da, en este proverbio, en su último elemento. El escritor bíblico, maravillado, se asombra y se pregunta por el proceder de cuatro seres: el águila en el cielo, la serpiente sobre la roca, el barco en la profundidad del mar, y el varón en la mujer. Tanto al traductor griego como el latino han suavizado el último elemento del cuarteto cambiando totalmente su sentido. Ya VL había traducido siguiendo al griego: *Et vias viri in iuventute*.

Pr 31,29

רַבּוֹת בָּנוֹת עָשׂוּ חֵיל וְאַתָּה עָלִית עַל־כָּלֵנָה:TM

Muchas hijas han realizado hazañas, pero tú las sobrepasas a todas.

^{LXX} πολλαὶ θυγατέρες ἐκτήσαντο πλοῦτον πολλαὶ ἐποίησαν δυνατὰ σὺ δὲ ὑπέρκεισαι καὶ ὑπερήρας πάσας

Muchas hijas adquirieron riquezas, muchas han realizado hazañas, pero tú las has superado y excedido a todas.

^{Vulg.} Multae filiae congregaverunt divitias tu supergressa es universas

Muchas hijas reunieron riquezas, tú las aventajado a todas.

חֵיל tiene distintos significados: “fuerza, valía, riqueza”. La traducción de este término por *divitias* es posible, pero *congregaverunt* no es la más adecuada para עָשׂוּ. Más acertada es la lectura que hace VL: *Multae filiae fecerunt potentiam*. La traducción de Vulg. se corresponde mejor con el primero de los tres esticos de LXX: πολλαὶ θυγατέρες ἐκτήσαντο πλοῦτον.

4.3.2 Lecturas creativas

En algunas ocasiones Jerónimo hace unas lecturas “imaginativas” del texto hebreo, posiblemente porque no comprende el proverbio hebreo, lo que le lleva a hacer unas traducciones creativas en las que el proverbio adquiere un sentido distinto.

Pr 3,27

אַל־תִּמְנַע־טוֹב מִבְּעָלָיו בְּהִיּוֹת לְאֵל (יִדְיָד) [יִדְדָךְ] לַעֲשׂוֹת: TM

No niegues el bien a quien se debe, estando en poder de tu mano hacerlo.

^{Vulg.} Noli prohibere benefacere eum qui potest si vales et ipse benefac

No prohibas hacer el bien a quien puede; si puedes, hazlo también tú mismo.

El hebreo dice literalmente: no niegues el bien “a su dueño”. Aunque בַּעַל puede significar tanto el que puede hacer el favor, como el que lo necesita⁷⁷, el sentido del proverbio hebreo apunta en la dirección del necesitado (como entendió LXX al traducir μὴ ἀπόσχη εἶποιεν ἐνδεῇ (“no evites hacer el bien al necesitado”) y la Vetus que lo hizo por *Noli abstinere benefacere egenti* (“no te abstengas de hacer el bien al necesitado”). Jerónimo, al explicitar el conciso *mashal* hebreo orientado originalmente a la justicia social, rehace el proverbio hacia una nueva dirección: no impedir hacer el bien a una tercera persona ni pecar uno mismo de omisión, sino dar buen ejemplo.

Pr 9,10

תְּחִלַּת חִכְמָה יִרְאֵת יְהוָה וְדַעַת קְדָשִׁים בִּינָה: TM

Principio de la sabiduría es el temor de YHWH y el conocimiento del Altísimo es inteligencia.

^{LXX} ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου καὶ βουλὴ ἁγίων σύνεσις

[1] τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς

Principio de la sabiduría es el temor del Señor y el consejo de los santos es inteligencia, pues conocer la ley es propio de una mente buena.

^{Vulg.} Principium sapientiae timor Domini et scientia sanctorum prudentia

Principio de la sabiduría el temor del Señor y ciencia de los santos, la prudencia.

Jerónimo no entendió el nombre divino que se esconde detrás del superlativo קְדָשִׁים y tradujo por *sanctorum*, al igual que había hecho Septuaginta (ἁγίων). Aunque no toda su traducción coincide con el texto griego ya que cuando LXX traduce βουλή, correspondiéndose con TM, Vulg. suele hacerlo, a su vez, por *consilium* -2,11; 8,14; 11,14; 20,5; 21,30-), y no es el caso que tenemos entre manos: el texto griego tiene βουλή ἁγίων (“consejo de los santos”) y Vulg. *scientia sanctorum* (“ciencia de los santos”). En el proverbio latino resultante se afirma que la prudencia es la ciencia propia de las personas santas. De igual manera procede en 30,3, traduciendo קְדָשִׁים por *sanctorum*.

וְלֹא־לִמְדָתִי חִכְמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדָעָה: TM

No aprendí sabiduría ni conozco la ciencia del Santo.

^{Vulg.} Non didici sapientiam et non novi sanctorum scientiam

No aprendí sabiduría ni conozco la ciencia de los santos.

En ambos casos tradujo guiado por LXX, que tradujo קְדָשִׁים por ἁγίων.

77. Schökel / Vílchez, *Proverbios...*, 189.

El sentido de este proverbio, que distingue entre sabiduría y prudencia, lo explica Jerónimo en su Comentario a los Efesios. El monje de Belén, al igual que los estoicos, entendía que la prudencia, a diferencia de la sabiduría, se refería a las cosas visibles, de este mundo: “Los estoicos piensan también que la sabiduría y la prudencia son distintas, cuando dicen: ‘la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas; la pero la prudencia tan sólo de las mortales’. Igualmente podemos considerar esta división: la sabiduría, de las invisibles y visibles; pero la prudencia sólo de las visibles”⁷⁸.

Pr 12,26

יֵתֵר מִרְעֵהוּ צַדִּיק וְדֶרֶךְ רָשָׁעִים תִּתְעֶם: TM

El justo, guía para su prójimo, pero el camino de los malvados los hace errar.

Vulg. Qui neglegit damnum propter amicum iustus est iter autem impiorum decipiet eos

El que no teme el mal que le venga por causa de su amigo es justo, pero el camino de los impíos los engañará.

El proverbio que nos ocupa ha sido objeto de distintas interpretaciones y traducciones: “Mejor que su prójimo el honrado”; “el honrado explora sus pasos”; “se aparta del mal el honrado”; “el justo se libra del mal”, etc⁷⁹. Distintos manuscritos hebreos pudo barajar Jerónimo, así como distintas traducciones latinas. LXX tradujo ἐπιγνώμον δίκαιος ἑαυτοῦ φίλος ἔσται (“un juez justo será su propio amigo”). Jerónimo ha traducido un proverbio en el que ensalza el valor de la amistad y la valentía como características del hombre justo.

Pr 17,14

פֹּטֵר מִיָּם רֵאשִׁית מִדּוֹן וְלִפְנֵי הַתְּנַלְעֵ הָרִיב נְטוּשׁ: TM

Como soltar aguas, el inicio de una disputa; retírate, pues, antes de que se entable la querella.

Vulg. Qui dimittit aquam caput est iurgiorum et antequam patiatur contumeliam iudicium deserit

Quien suelta agua, origen de disputas y antes de sufrir daño abandona el juicio.

El sentido del segundo hemistiquio en Vulg. ha variado. TM, mediante un imperativo, aconseja alejarse de quien provoca discordias; en el texto latino, en una frase enunciativa, se califica a este personaje de cobarde y traidor ya que, una vez surgida la disputa, se retira y desaparece para no salir perjudicado en el juicio.

Pr 24,15

אֶל-תְּאֲרֹב רָשָׁע לְנוֹה צַדִּיק אֶל-תִּשְׁדֹּד רִבְצוֹ: TM

No tiendas asechanzas, impío, a la casa del justo ni destruyas su morada.

78. Jerónimo, *In Eph.*, 1, 5: *Sapientiam et prudentiam esse diuersas, stoici quoque opinantur, dicentes: "sapientia est rerum diuinarum humanarum que cognitio; prudentia uero tantum mortalium". Iuxta hanc diuisionem possumus sapientiam inuisibilem, et uisibilem accipere, prudentiam uero tantum uisibilem.*

79. Schökel / Vélchez, *Proverbios...*, 297; F. Cantera - M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, BAC, Madrid 2003, 730.

Vulg. Ne insidieris et quaeras impietatem in domo iusti neque vastes requiem eius
No tiendas asechanzas ni busques impiedad en la casa del justo ni perturbes su descanso.

Para Schökel, רָשָׁע (“impío”) es una glosa que habría que suprimir⁸⁰; para Cantera-Iglesias probablemente falte un hemistiquio⁸¹ en el proverbio hebreo. También Jerónimo debió notar que esta palabra desentonaba en el conjunto del proverbio y optó por traducirla, no como un adjetivo en vocativo, sino acomodándola a una forma sustantiva (*impietatem*) y equilibrando el hemistiquio cojo añadiéndole un verbo (*quaeras*).

4.3.4 Problemas de comprensión

Pr 7,18

לְכָה נְרוּחָהּ \ דְּדִים עַד-הַבֶּקֶר נְתַעֲלֶסָה בְּאַהֲבִים: TM

Ven, embriaguémonos de caricias hasta la mañana, deleitémonos en amores.

Vulg. Veni inebriemur uberibus donec inlucescat dies et fruamur cupitis amplexibus
Ven, embriaguémonos de pechos hasta que comience a lucir el día y gocemos de las caricias deseadas.

Este proverbio hay que leerlo junto con el de 5,19. En Pr 5,19 se habla de los amores de la esposa legítima; en este de 7,18, de los de la אִשָּׁה זָרָה (vs. 5-23). En ambos casos la palabra דָּד puede tener una doble interpretación, según se puntúe דָּד (“caricias”) o דָּד (“pechos”). En 5,19 Kittel corrige con LXX el texto hebreo, דָּדִיָּה (“pechos”), por דָּדִיָּה (“caricias”). LXX tradujo libremente (ὁμιλείτω σοι ἡ δὲ ἰδίᾳ ἡγείσθω σου καὶ συνέστω σοι ἐν παντὶ καιρῷ “que ella trate contigo, que te conduzca y te acompañe en todo momento”) y Vulg. tradujo בְּכָל-עֵת דָּדִיָּה יְרוּךְ por *uberibus eius inebrient te omni tempore* (“que sus pechos te embriaguen en todo momento”). En 7,18 Jerónimo vertió de la misma manera דְּדִים (“caricias”) por *uberibus* (“pechos”). Pero en este caso LXX fue fiel al texto hebreo y lo tradujo por φιλίας (“amores, caricias”). El texto de la Vetus tampoco dejaba lugar a dudas de la interpretación de דְּדִים: *Veni, fruamur amicitia* [...] (“Ven, gocemos de amores”).

Jerónimo cunfundió דָּד (“amor”, “caricia”) con דָּד (“pecho”), al igual que hizo en Ez 23,17, donde TM, hablando de la prostitución de Jerusalén, dice: וַיָּבֹאוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי-בָבֶל לְמִשְׁכַּב דְּדִים (“y vinieron a ella los babilonios, al lecho de amores”) y él tradujo de la siguiente forma: *Cumque venissent ad eam filii Babylonis ad cubile mammarum* (“y llegando a ella los babilonios, al lecho de sus pechos”). Sin embargo en Ez 16,8, donde TM tiene: וְהִנֵּה עֵת דְּדִים (“y he aquí tu tiempo, tiempo de amores”), Vulg. tradujo: *Et ecce tempus tuum tempus amantium* (“y he aquí tu tiempo, tiempo de amantes”). No procedía aquí traducir por *uberum* y Jerónimo lo hizo por *amantium*. En este caso, ante la misma palabra y puntuación, no hubo confusión.

Otros pasajes donde Jerónimo tradujo דָּד por *uberibus* o *mammæ* son los siguientes:

80. Ver L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 440.

81. Cf. Cantera-Iglesias..., 740.

Ct 1,2b: כִּי־טוֹבִים דְּרִידָךְ מִיַּיִן (“porque mejores son tus amores que el vino”) / *Quia meliora sunt ubera tua vino* (“porque mejores son tus pechos que el vino”). LXX: μαστοί (“pechos”).

Ct 1,4d: נִזְכְּרָה דְּרִידָךְ מִיַּיִן (“nos acordaremos de tus amores más que del vino”) / *Et laetabimur in te memores uberum tuorum super vinum* (“nos alegraremos en ti recordando tus pechos más que el vino”). LXX: μαστούς (“pechos”).

Ct 4,10a: מִה־יָפֹו דְּרִידָךְ אַחֲתִי כָלָה מִה־טָבוּ דְּרִידָךְ מִיַּיִן (“qué hermosos tus amores, hermana mía, esposa, cuánto mejores tus caricias que el vino”) / *Quam pulchrae sunt mammae tuae soror mea sponsa pulchriora ubera tua vino* (“Qué hermosos son tus pechos, hermana mía, esposa; más hermosos tus pechos que el vino”). La Septuaginta: μαστοί (“pechos”).

Ct 7,13b: שָׁם אֶתֵּן אֶחֶד־דְּרִידָךְ לָךְ (“allí te daré mis amores”) / *Ibi dabo tibi ubera mea* (“allí te daré mis pechos”). LXX: μαστούς (“pechos”).

En su Comentario a Ezequiel dice que “dodim” puede significar todas estas cosas en hebreo: *amantium, diuertentium, dilectionis, sponsalium, temporis nuptiarum* y *uberum* y por ello lo traducen de distinta manera la Septuaginta y las versiones griegas. Según sus palabras, la traducción de דָּדִים en Ez 16,8 por “pechos” vendría de Teodoción y de la primera edición de Áquila (μαστω), aunque Jerónimo tradujo por *amantium*. Y concluye que el pasaje bíblico se refiere al tiempo en el que las mujeres pueden unirse a los hombres y tener el coito marital⁸².

Queda la duda de si Jerónimo en los casos anteriores confundió “caricias” con “pechos”, si inconscientemente asoció estos últimos con la relación sexual o escogía entre las que él consideraba distintas acepciones la que pensaba era más apropiada.

Pr 13,23

רֶב־אֶכֶּל נִיר רְאִשִּׁים וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מִשְׁפָּט: TM

Abundancia de comida en el campo arado de los pobres, pero hay quien perece cuando no hay justicia.

Vulg. Multi cibi in novalibus patrum et alii congregantur absque iudicio

Mucha comida en los barbechos de los padres, pero otros recogen cuando falta el juicio.

En ninguna otra ocasión traduce רְאִשִּׁים por *patres*. Puede ser que Jerónimo confundiera רְאִשִּׁים (“pobres”) con רְאִשִּׁימִים (“primeros”). En 2 Cró 2,21, por ejemplo, traduce Vulg. רְאִשִּׁימִים por *maiores*. En Jer 11,10, aparece la expresión conjunta אֲבוֹת הָרְאִשִּׁימִים (los “primeros padres”, los “antepasados”), que Vulg. tradujo por *patrum suorum priores*. El concepto de “heredad de los padres” es frecuente en la Escritura. En 1 M 15,33-34 se habla de la heredad de los padres de la que se habían apoderado los enemigos: *Et respondit Simon et dixit ei: neque alienam terram sumpsimus neque aliena detinemus sed hereditatem patrum nostrorum quae ab inimicis nostris iniuste aliquo tempore possessa est. Nos vero tempus habentes vindicamus hereditatem patrum nostrorum*. La expresión *hereditatem nostrum* aparece con frecuencia en los Padres⁸³. Desde luego

82. Jerónimo, *In Ezech.*, 4, 16: *Et ecce tempus eius, tempus 'amantium' - siue iuxta septuaginta 'diuertentium', et iuxta interpretationem aquilae secundam συναλλαγῆς, 'sponsalium' uidelicet et 'temporis nuptiarum', iuxta primam uero eiusdem editionem et theodotionem μαστω quod interpretatur 'uberum', pro quo symmachus uertit ἀγάπης quod 'dilectionem' sonat -; illud igitur tempus erat quando possunt mulieres [uiris] sociari et sustinere coitum maritalem [...] Pro 'diuertentium', 'dilectione' et 'uberum', in hebraico habet 'dodim' quod, secundum linguam eorum proprietatem, omnia quae supra uersa sunt significat. Potest tempus 'dilectionis' et 'uberum' siue 'amatorum dei', intellegi abraham et isaac et iacob, quando eis pollicitus est dominus, post aegyptiam seruitutem suum populum liberandum.*

83. Ambrosio, *De Nab.*, 2, 6; 3, 13; *Expl. psal.*, 1, 22, 3; *De ofi.*, 2, 3, 9; *Serm. Aux.*, 18; Ireneo, *Adv. haer.*, 5, 34, 2.

el proverbio cambia totalmente de sentido en la versión latina: en el texto hebreo se da una contraposición entre la abundancia de los pobres y la muerte por escasez debida a la injusticia. En el proverbio latino se oponen la riqueza en la época de los padres y la hacienda que va a parar a manos que no son las de los hijos cuando faltó el juicio para administrarla.

Pr 14,26

בִּירְאֵת יְהוָה מִבְטַח-עַז וְלִבְנָיו יִהְיֶה מִחְסָה: TM

En el temor de YHWH hay confianza firme, y para sus hijos será un refugio.

Vulg. In timore Domini fiducia fortitudinis et filiis eius erit spes

En el temor de YHWH hay confianza de fortaleza y sus hijos tendrán esperanza.

Aparentemente no hay razón para que Vulg. traduzca מִחְסָה como *spes*. En otras ocasiones lo hace por *refugium* (Sal 46,2; 104,18), *velamen* (Job 24,8) y *adiutor* (Sal 62,9). Aquí, como en otros pasajes (Sal 61,4; Is 25,4; 28,17; Jl 4,16), traduce sorprendentemente por *spes*. La traducción de LXX no deja lugar a dudas: ἐν φόβῳ κυρίου ἐλπίς ἰσχύος τοῖς δὲ τέκνοις αὐτοῦ καταλείπει ἔρεισμα (“En el temor del Señor, la esperanza de una fuerza; a sus hijos, él deja un apoyo”). Pero VL no parece provenir de la traducción griega, al menos de la que ahora conocemos: *In timore Dei spiritus fortitudinis; et in viis eius pax, et vita eterna* (“En el temor de Dios, espíritu de fortaleza y en sus caminos, paz y vida eterna”). No sabemos qué ha sucedido con el final del segundo hemistiquio en la traducción de la Vetus. La de Vulg. sólo difiere de TM en la última palabra. Quizás el manuscrito que manejó Jerónimo confundió מִחְסָה (“refugio”) con מִבְטַח (“esperanza, confianza”), término que aparece también en este proverbio, al final del primer hemistiquio, o quizás lo confundió él mismo. A Jerónimo no le sirvieron de mucha ayuda las anteriores traducciones latinas y traduce “esperanza”, que no desentonaba en el sentido del proverbio, antes al contrario, reforzaba la idea del primer hemistiquio.

Pr 18,2

לֹא-יִחְפֹּץ כְּסִיל בְּתִבּוּנָה כִּי אִם-בְּהִתְגַּלּוֹת לִבּוֹ: TM

No encuentra placer el necio en la inteligencia, sino en desnudar su corazón.

Vulg. Non recipit stultus verba prudentiae nisi ea dixeris quae versantur in corde eius

No acepta el necio palabras de prudencia, sino las que le digas que dan vueltas en su corazón.

La traducción de VL es la siguiente: *Non opus est sapientia, ubi deest sensus: magis enim ducitur insipientia* (“no es necesaria la sabiduría donde falta el sentido: pues más bien se deja llevar por la insensatez”), que corresponde fielmente a la versión de LXX: οὐ χρείαν ἔχει σοφίας ἐνδεὴς φρενῶν μᾶλλον γὰρ ἄγεται ἀφροσύνη (“no tiene necesidad de sabiduría el que está falto de sentido; más bien se deja llevar por la locura”). El desacuerdo entre el proverbio latino y el hebreo radica en el verbo הִתְגַּלּוֹת, infinitivo constructo hitpaél de גָּלָה, que Jerónimo lee como גָּלָה: “rodear, dar vueltas”: *quae versantur in corde eius* (“literalmente las que dan vueltas en su corazón”, o sea, las que le resultan familiares y conocidas).

Pr 18,24

אִישׁ רַעִים לְהִתְרַעֵץ וְיִישׁ אֲהֵב דָּבֵק מֵאָח: TM

Hombre de amistades es para ruina, pero hay amigo que es más fiel que un hermano.

^{Vulg.} vir amicalis ad societatem magis amicus erit quam frater

El hombre amistoso en la relación será más amigo que un hermano.

TM dice אִישׁ רַעִים (“hombre de amistades”), pero muchos sugieren leer, apoyándose en manuscritos y traducciones antiguas, יִישׁ, como en el principio del segundo hemistiquio⁸⁴. El hombre que se prodiga en amistades se perjudica, dice el hebreo. Jerónimo leyó, en lugar de un hitpoel de רָעַע, una forma de infinitivo hitpael de רָעָה (“juntarse, unirse con”), como en Pr 22,24a: אַף אֶל-תִּתְרַע אֶת-בֶּעַל אָף (“no te juntes con hombre colérico”) *Noli esse amicus homini iracundo* (“no quieras ser amigo de hombre iracundo”).

Pr 20,25

מוֹקֵשׁ אָדָם יִלַּע קֶדֶשׁ וְאַחֵר נְדָרִים לְבַקֵּר: TM

Trampa para el ser humano afirmar a la ligera: “sagrado” y después de los votos reflexionar.

^{Vulg.} Ruina est hominis devorare sanctos et post vota tractare

Ruina de la persona devorar a los santos y después de los votos retractarse.

El verbo לָעַע tiene dos acepciones principales: “desvariar, precipitarse al hablar” y “engullir, sorber”. Esta segunda acepción fue la que entendió Jerónimo en este proverbio (como aparece, por ejemplo, en Abd 1,16: וְלָעוּ / καταβήσονται / *absorbent*), aunque la raíz *devor-* Jerónimo la emplea normalmente para traducir otro verbo: בָּלַע (“devorar, tragar”), como en Gn 41,24 (תִּבְלַעוּ / *devorarunt*); en Hab 1,13 (בֹּלַע / *devorante*) y en Is 28,4 (יִבְלַעֲנָה / *devorabit*). LXX tradujo קֶדֶשׁ יִלַּע por ταχύ τι τῶν οὐδὲν ἁγιάσαι (“consagrar rápidamente algo de los bienes personales”). Y la VT por cito quid de suis sanctificare (“santificar rápidamente algo de lo propio”), en consonancia con el texto griego.

En el corpus neotestamentario cabe recordar especialmente los textos paulinos y el Apocalipsis, donde “los santos”, empleado de manera absoluta, designa a los cristianos (Rm 16,2; 2 Cor 1,1; 13,12; 14,33; Ef 1,1; Ap 13,7.10; 14,12). Esta santidad de los seguidores de Cristo les viene dada por la elección divina (Rm 1,7; 1 Cor 1,2; Ef 1,4) y les exige vivir y actuar según la santidad de Dios rompiendo con el pecado (1 Tes 4,3; Ef 5,3) y con la carne (2 Cor 1,12; cf. 1 Cor 6,9ss; Ef 4,30-5,1; Tít 3,4-7; Rm 6,19)⁸⁵.

En su Comentario al Sal 104 (103 en Vulg.) Jerónimo hace una interpretación alegórica del v. 20 (*Posuisti tenebras, et facta est nox: in ipsa pertransibunt omnes bestiae silvae*, “pusiste las tinieblas y se hizo la noche; en ella corretean todas las bestias de la selva”): dice que, “en un sentido anagógico, esta noche se puede entender como la noche de este mundo: que, cuando alguna persona se ve rodeada del error, en seguida las bestias, es decir, las potestades enemigas, se ensañan con él y reclaman su comida; pero cuando por la conversión y la

84. Consultar Schökel / Vilchez, *Proverbios...*, 378; Cantera-Iglesias..., 735.

85. Cf. X. León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, 744.

penitencia en su cuerpo empieza a nacer la verdadera luz, entonces retroceden las bestias y vuelven a su cubículo. Pero en cuanto a lo que dice que piden de Dios su comida, esto indica que las bestias no desean devorar otra cosa más que a los santos⁸⁶. Jerónimo identifica a los “devoradores de los santos” con las bestias, y a éstas con las *potestates aduersariae*. Y todo ello en un texto que bascula sobre la palabra “error”. En otra ocasión, comentando el pasaje de Jer 2,15, define estas *potestates aduersariae* como *hereticorum principes* (“principes de los herejes”)⁸⁷. Por eso afirma en un comentario sobre Am 6,12, que contra los que permanecen fieles en el seno de la Iglesia nada tienen que hacer estas potestades⁸⁸. Finalmente llega a relacionarlas en distintas ocasiones con los *daemones*⁸⁹. Para la relación entre la herejía y el diablo véanse las páginas 263-4 y 376.

En otro texto dice que de la ruina de los santos se alegran los hombres de este mundo y las *aduersariae potestates*. Esta ruina se manifiesta cuando pierden la *pudicitia*⁹⁰. Por eso se opone a estas potestades enemigas quien hace penitencia y castiga su cuerpo: *Possumus nationes interpretari et aduersarias potestates, quae quamdiu non agimus paenitentiam, dominantur nostri, et exprobrant et dicunt: ubi est deus eorum?* (“Podemos interpretar a las naciones y las potestades adversarias, las cuales mientras no hacemos penitencia, nos dominan y nos reprueban diciendo: ¿dónde está vuestro dios?”)⁹¹. También pelea contra estas potestades quien se prepara para luchar como un atleta del Señor: “El que es atleta del Señor y se ejercita para la lucha y se prepara contra las potestades enemigas, duerme en la tierra desnuda imitando a Jacob”⁹². Porque para el monje de Belén, su ideal de vida pasaba por morar en una tierra desierta de vicios y pasiones, que eran las *potestae aduersae* que separaban del Señor⁹³.

Detrás de este proverbio resuenan así temas recurrentes en la obra de Jerónimo: el combate de la herejía, relacionada directamente con el diablo, la obsesión por la castidad contra las pasiones que acechan desde el interior al ser humano, la penitencia como instrumento imprescindible para doblegar las pasiones y la *fuga mundi*, el desierto como lugar idóneo para escapar de los lazos del siglo.

-
86. Jerónimo, *In Psalm.*, 103, 108ss: *Sed et iuxta allegoriam sequitur intellectus. Posuisti tenebras, et facta est nox: in ipsa pertransibunt omnes bestiae siluae. Locus iste secundum historiam manifestus est: quod bestiae magis nocte procedant, insidias hominum tenebris declinantes, et statim, ut sol exortus fuerit, regrediantur ad cubilia sua. Potest autem et iuxta anagogen de saeculi huius nocte cantari: quod cum aliquis fuerit errore circumdatus, statim bestiae, id est, aduersariae potestates in eum desaeniant, et quaerant escam sibi; cum uero per conuersionem et paenitentiam coeperit in corpore eius uerum lumen oboriri, tunc recedant bestiae, et ad sua cubilia reuertantur. Quod autem ait, eas quaerere a deo escam sibi: hoc indicat, quod bestiae nullos magis cupiant deuorare, quam sanctos.*
87. Id., *In Hier.*, 1, 24, 18: *Uel certe iuxta ἀναγωγῆν leones intellegamus aduersarias potestates aut hereticorum principes, qui terram ecclesiae desolantes omnes illius urbes heretico incendio uastauerunt et illo igne, de quo scriptum est: omnes adulterantes, quasi clibanus corda eorum.*
88. Id., *In Amos*, 3, 6: *Qui in istis petris fuerit, aduersariae potestates, quae appellantur equi, de quibus supra diximus, persequi eum non poterunt, cursibus praepeditis, et per singulas petras corruentibus.*
89. Id., *In Is.*, 15, 54, 9; 17, 63, 3; *In Hier.*, 5; *In Matth.*, 2, 426.
90. Id., *In Ezech.*, 8, 25: *Quod generaliter de ecclesia intelleximus, super uno quoque sanctorum intellegi potest, ad quorum ruinam gaudent saeculi homines, et aduersariae potestates, si multi temporis perdiderint pudicitiam, dum mali consolationem suorum scelerum putant, si plures habeant consortes criminum atque supplicii; et hoc nemo facit, nisi fuerit filius ammon, hoc est filius populi, qui in declinatione generatus est.*
91. Id., *In Ioel.*, 2.
92. Id., *In Amos*, 3, 6: *Qui athleta est domini, et exercetur ad luctam, et praeparat se contra aduersarias potestates, dormit in nuda humo imitans iacob.*
93. Id., *Ep.*, 122, 1: *Quamquam sitierit te anima mea, tamen multo te plus carnis meae labore quaesiuim et tibi in sancto apparere non potui, nisi prius in terra deserta a uitiis et inuia aduersariis potestatibus et absque humore et reumate ullius libidinis commorarer.*

Pr 22,6

חֲנֹךְ לַנֶּעַר עַל־פִּי דְרָכּוֹ גַם כִּי־יִזְקִין לֹא־יִסּוֹר מִמֶּנָּה: TM

Inicia (o acostumbra) al muchacho con respecto a su camino; incluso cuando envejezca, no se apartará de él.

^{Vulg.} proverbium est adulescens iuxta viam suam etiam cum senuerit non recedet ab ea

Hay un proverbio: el adolescente junto a su camino; incluso si envejece, no se apartará de él.

No han llegado a nuestros días las traducciones de LXX ni de VL, pero es posible que estemos ante un error de lectura o de copia en la palabra חֲנֹךְ (imperativo qal, masculino singular del verbo חָנַךְ (“iniciar, entrenar, acostumbrar, educar”), que se ha confundido con הֵנִיחַ (partícula interjección הֵנִיחַ sufijada con pronombre de segunda persona masculino singular: “mira, fíjate, ten por cierto que...”). En otras ocasiones Jerónimo traduce esta interjección por *ecce* (Gn 16,11; Jc 13,7; 1 R 20,36; Ct 1,15-16), *ecce tu* (Dt 31,16), por *en* (Gn 20,3), etc. Otras veces lo hace libremente o la omite. En este caso, a mi modo de ver, ha optado por traducirla siguiendo con el tono del libro, con una expresión clásica (*proverbium est*), introductoria del proverbio, parecida a la que usamos en castellano: “como dice el refrán”. Véase, por ejemplo, Festo: *Nec mulieri, nec gremio credi oportere: proverbium est*⁹⁴; “*Sero sapiunt Phryges*”, *proverbium est natum a Troianis*⁹⁵; Varrón: *Uetus prouerbium, quod est “Romanus sedendo uincit”*⁹⁶; S. Agustín: *Prouerbium est antiquum et uerum: ubi caput, et cetera membra*⁹⁷, etc.

Pr 23,29

לְמִי אֹי לְמִי אָבוֹי לְמִי (מְדוֹנִים) [מְדוֹנִים] TM

לְמִי שִׁיחַ לְמִי פְצָעִים חֲנָם לְמִי חֲכָלְלוֹת עֵינָיִם:

¿Para quién el ay? ¿Para quién el oh? ¿Para quién las disputas? ¿Para quién las penas? ¿Para quién las heridas sin motivo? ¿Para quién los ojos enrojecidos?

^{Vulg.} Cui vae cuius patri vae cui rixae cui foveae cui sine causa vulnera cui suffusio oculorum

¿Para quién el ay? ¿Para qué padre el lamento? ¿Para quién las riñas? ¿Para quién los precipicios? ¿Para quién las heridas sin motivo? ¿Para quién los ojos inundados?

En este versículo hay dos palabras que Vulg. ha traducido de manera desacorde con el resto del proverbio: שִׁיחַ y אָבוֹי.

אָבוֹי es un *hapax* TM que los traductores suelen trasladar por una interjección parecida a אֹי, con la que se encuentra en situación de claro paralelismo. Las traducciones de LXX (θόρυβος, “lamento”) y la Vetus (*judicia*, “juicios”) no debieron convencer a Jerónimo, que separó la palabra hebrea en dos: אָב que interpretó como “padre” (אָב) y וִי, que asimiló a una interjección, en correspondencia con el primer hemistiquio.

שִׁיחַ, por el paralelismo que se establece entre los distintos hemistiquios del proverbio, significa aquí “queja, sollozo, lamento”, como en Sal 142,3: אֶשְׁפָּךְ לְפָנָיו שִׁיחִי (“Delante de él

94. Pompeyo Festo, *Epit. Uerr. Flac.*, 160, 29.

95. *Ibid.*, 460, 36.

96. Varrón, *RR.*, 1, 2, 2.

97. Agustín, *Enarr. in Ps.*, 29, 2, 14.

expondré mi queja”) o en Job 9,27: אִם־אֶמְרִי אֶשְׁכַּחַהּ שִׁיחִי (“Si digo: olvidaré mi queja”). Pero Jerónimo lo ha interpretado como “fosas” a semejanza de שִׁיחָה en Sal 57,7; 119,85, o también como שִׁחַת en Pr 26,27 o שִׁוְחָה en Pr 23,27. La cercanía de este último proverbio pone mentalmente en relación a la figura de la *meretrix*, a la que se compara con una *fovea profunda*, con la del borracho, a quien va dedicado este proverbio. Tanto la bebida como la lujuria son dos fosas profundas que llevan a la perdición. Para la relación entre el vino y la lujuria véase las págs. 177ss., 313-314 y 340.

Pr 25,4

הֲנוּ סִינִים מִכֶּסֶף וַיֵּצֵא לְצִרְף כְּלִי:™

Quita las escorias de la plata y saldrá un vaso para el fundidor.

Vulg. Aufer robiginem de argento et egredietur vas purissimum

Quita la escoria de la plata y saldrá un vaso purísimo.

El verbo צִרַף significa “fundir, acrisolar, purificar”. Jerónimo pudo confundir o tener entre las manos un manuscrito que confundiera לְצִרְף (preposición לִ- más sustantivo צִרְף, “fundidor, orfebre”) con una forma מִצִּרְף, participio pual de צִרַף (“acrisolado, acendrado”). La traducción de LXX (καὶ καθαρισθήσεται καθαρὸν ἅπαν, “y será purificado todo lo puro”) puede ser también debida a la corrupción de la parte final del proverbio, ya que parece que כְּלִי fue interpretado como כָּל.

Pr 25,11

תְּפוּחֵי זָהָב בְּמִשְׁכִּיּוֹת כֶּסֶף דְּבַר דְּבַר עַל־אֶפְנָיו:™

Manzanas de oro en guirnalda de plata, la palabra dicha a su tiempo.

Vulg. Mala aurea in lectis argenteis qui loquitur verbum in tempore suo

Manzanas de oro en lechos de plata, la palabra dicha a su tiempo.

La palabra מִשְׁכִּיּוֹת significa “imagen, escultura”, como aparece en:

Lv 26,11: וְאַבְנֵן מִשְׁכָּת לֹא תַחֲנוּ בְּאַרְצְכֶם (Nec insignem lapidem ponetis in terra vestra);

Nm 33,52: וְאַבְדֶּתֶם אֶת כָּל־מִשְׁכֵּיתָם (Confringite titulos);

Ez 8,12: הֲרֵאִיתָ בֶּן־אָדָם אֲשֶׁר זָכְנִי בֵּית־יִשְׂרָאֵל עֲשִׂים בְּחֹשֶׁךְ אִישׁ בְּחֹדְרֵי מִשְׁכֵּיתוֹ (Certe vides fili hominis quae seniores domus Israel faciunt in tenebris unusquisque in abscondito cubiculi sui).

En plural, con el significado de imágenes, imaginaciones:

Pr 18,11: הוֹן עֲשִׂיר קָרִית עָז וְכֹחֹמָה נִשְׁנָבָה בְּמִשְׁכֵּיתוֹ: (Substantia divitis urbs roboris eius et quasi murus validus circumdans eum).

En ninguno de estos casos Jerónimo ha traducido así. En alguna ocasión ni siquiera traduce la palabra. En Pr 25,11, dentro del contexto del proverbio, puede referirse al recipiente donde se depositan las naranjas (cesto, frutero) o bien al diseño orfebre donde se cuelgan estas pequeñas joyas con forma de fruta⁹⁸. Jerónimo parece que confundió מִשְׁכִּיּוֹת con

98. Consultar L. A. Schökel / J. Vilchez, *Proverbios...*, 451.

una forma plural de מִשְׁכָּבִי, que aparece (en singular), en el libro de Proverbios, en 7,17: מִשְׁכָּבִי נִפְתָּחִי (*Aspersi cubile meum*).

Pr 27,19

כַּמֵּי־הַפָּנִים לַפָּנִים כֵּן לִבְהָאָדָם לְאָדָם: TM

Como el agua [refleja] el rostro al rostro, así el corazón de la persona a la persona.

^{LXX} ὥσπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις οὕτως οὐδὲ αἱ καρδίαι τῶν ἀνθρώπων

Como no son iguales unos rostros a otros rostros, así tampoco los corazones de las personas.

^{Vulg.} Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium sic corda hominum manifesta sunt prudentibus

Como en las aguas resplandecen los rostros de los que se miran, así los corazones de las personas están manifestos a los prudentes.

Una de las contadas ocasiones en las que la Vulgata no se ciñe estrictamente al original hebreo sino que lo desarrolla. Lo que hace Jerónimo es explicar el proverbio, demasiado conciso en TM. ¿Hubo una lectura עָרוֹם (“prudente”) por אָדָם (“persona”)? El adjetivo עָרוֹם, en su forma de masculino singular se encuentra en: 12,16.23; 13,16; 14,8.15; 22,3 y 27,12, muy cerca del que estudiamos. De cualquier forma Jerónimo ha reescrito el proverbio que en la traducción latina se centra en la figura del prudente, para el que están patentes las intenciones de los corazones, al igual que se dice en la Escritura que lo están para Dios: 1 S 16,7; 1 Cró 28,9; Sal 26,2; Jer 17,10.

Concluyendo:

Hemos visto en este apartado las características principales del libro hebreo de Proverbios y de las versiones griega y latina, centrándonos, en estas últimas, en las lecturas que divergen del texto hebreo. Se ha resumido, clasificado y ordenado, formalmente, lo que a continuación veremos desarrollado temáticamente en el universo cultural y social en el que nació y que puede explicar y ayudar a entender mejor que toda traducción es una interpretación.

5. Conclusiones

Por todos es conocida la gran diferencia existente entre el Texto Masorético de Proverbios y la traducción de la Septuaginta. Es uno de los libros bíblicos que presenta mayores divergencias entre el original hebreo y su traducción griega. La versión latina de S. Jerónimo pretendía ser una fiel traducción del hebreo. Aunque muestra una gran fidelidad hacia el texto hebreo, entre sus líneas es posible descubrir la huella de su autor que, en ocasiones, se desvía del modelo y nos deja entrever sus creencias y su personalidad. El tema central de la tesis es mostrar cómo una traducción no es sólo un trasvase de un universo lingüístico a otro; es también un trasvase cultural. Los tres textos, el hebreo, el griego y el latino, son una gran caja de resonancias donde encontramos ecos del contexto socio-cultural en el que se gestaron TM, Septuaginta y Vulgata.

Hebreo

El libro de Proverbios es, más que ningún otro del corpus veterotestamentario, un libro compuesto, fruto de la reflexión sapiencial israelita de siglos, que revela influencias de las culturas circundantes del Cercano Oriente Antiguo. Junto al material procedente de la tradición oral, confluye también material cananeo (sobre todo sentencias de tipo agrícola), sumerio, mesopotámico y egipcio. La literatura sapiencial no era exclusiva de Israel; se trataba de un fenómeno común, de una corriente que recorría la Media Luna Fértil. La tradición sapiencial israelita, que nunca perdió los rasgos esenciales de su identidad, se sitúa así en contacto vivo con su entorno.

El género llamado de la “Instrucción” era común en la literatura mesopotámica y egipcia. En estas *Instrucciones* que transmitía el rey al príncipe heredero o el escriba a su discípulo, el enseñante asumía el rol de padre-maestro y el educando el de hijo-discípulo, como vemos en Proverbios en los llamamientos al hijo: 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1(plural).10.20; 5,1.7(plural).20; 6,1.3.20; 7,1.24(plural); 8,32(plural); 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21; 27,11. Ejemplos de este género, cuya finalidad era instruir al educando en el camino recto son las sumerias *Instrucciones de Shuruppak*, de mediados del III milenio, las *Palabras de Ahiqar*, pertenecientes a una novela muy conocida que hasta se cita en la versión griega de Tobías y los *Consejos de Sabiduría*, fechados entre los ss. XIV y XIII a. C. en Mesopotamia, que recogen una serie de exhortaciones morales de un visir dedicadas a su hijo. En Egipto tenemos las *Instrucciones* del visir *Ptah-Hotep* a su hijo (ca. 2450 a. C.); del s. XXII a. C. son las *Instrucciones* del rey a su hijo *Merikare* y las del escriba *Ani* a su hijo, que se datan en el segundo milenio. El estudio de Proverbios dio un giro cuando se publicaron en 1923 las *Enseñanzas de Amenemope*, probablemente del Imperio Nuevo, obra con la que guarda una estrecha semejanza el pasaje de Pr 22,17-23,14 ó 24,22.

Otras obras que no se clasifican en el género de la instrucción y con las que también se encuentran conexiones son: el *Canto del Arpista*, el *Diálogo de un desesperado con su alma*, la *Historia del campesino elocuente*, el *Onomasticon de Amenemope*, etc. Una oración a Amón al que se llama “protector del pobre, padre del huérfano y esposo de la viuda”, recuerda la insistencia bíblica

de proteger a huérfanos y viudas. Los caps. 10-31 de Proverbios son los que se relacionan fundamentalmente con esta corriente sapiencial del Antiguo Cercano Oriente, aunque no exclusivamente.

Cabe destacar los puntos de contacto buscados entre la Sabiduría personificada y diosas del Antiguo Oriente como la mesopotamia *Ishtar*, la egipcia *Maât*, la forma helenizada de la también egipcia *Isis*, y la cananea *Astarté* o “Reina del Cielo”. La Sabiduría personificada podría ser una “compensación literaria” para erradicar el culto de estas diosas. En el discurso de la Sabiduría se pueden encontrar influencias de las culturas circundantes de Israel: de la literatura ugarítica en la interpretación del verbo קָנָה; del estilo egipcio en la autopresentación en primera persona; referencia al tiempo remoto cuando “todavía no” existían las demás obras de la creación de distintas obras como el *Libro de Apofis* el *Enuma Eliš* y la *Creación del Mundo por Marduk*; y de la *Maât* egipcia, encarnación del derecho, el orden cósmico y la justicia, a la que su padre “se lleva a su nariz” y besa con cariño, en la representación de la Sabiduría como una “niña pequeña” (אִמּוֹן en 8,30 vocalizado 'amun) que juega con la divinidad, representada como su padre.

En el poema final se ha visto influencia helenística en el participio צוֹפִיָּה (Pr 31,27), que se relaciona con la palabra griega σοφία, lo que ha inducido a algunos comentaristas a pensar en un periodo más tardío para la composición del libro, después de la conquista de Alejandro Magno o quizás un poco antes. En el Antiguo Oriente Próximo se respiraba una atmósfera común que propiciaba las mutuas influencias, los trasvases de ideas y la circularidad de concepciones y pensamiento.

La Mujer en el texto hebreo de Proverbios

Por el libro de Proverbios desfilan distintas mujeres que se pueden englobar en dos mujeres-tipo antagónicas: la Sabiduría y la אִשָּׁה זָרָה. A la primera se pueden adherir la esposa, la madre, la amante, la אִשָּׁת-חַיִּל, etc.; la segunda abarca también a la אִשָּׁת כְּסִילוֹת, la נִכְרִיָּה, la זֹנָה y la אִשָּׁת אִישׁ y la אִשָּׁת רָע. En ningún otro libro del Antiguo Testamento se encuentra un imaginario femenino tan rico y tan completo, polarizado de manera positiva en la Sabiduría y de manera negativa en la אִשָּׁה זָרָה, dos figuras que recibieron influencias de fuera y de la propia literatura bíblica. En el Antiguo Medio Oriente era conocida la figura de la “mujer extranjera”. En *Ptah-hotep* y en la *Instrucción de Ani* se advierte de los peligros que conlleva acercarse a ella. Se aconseja a los jóvenes que eviten a “la mujer que es una extraña, una no conocida en su pueblo; no la mires cuando ella va, no la conozcas carnalmente”. Porque, continúa la *Instrucción de Ani*, “Un agua profunda cuyas aguas no se conocen es una mujer que está lejos de su marido. “Yo soy suave”, te dice todos los días. Ella no tiene testigos cuando te pone el cepo. Es un gran crimen, [digno] de muerte, el oírla”. Hay que destacar también las influencias que recibió Proverbios en su forma final como libro canónico de época postexílica, de la rica tradición literaria bíblica, sin olvidar el entorno cultural, social y teológico de Israel que refleja.

La Septuaginta

El traductor de Proverbios al griego se manifiesta en su traducción como un judío piadoso poseedor de una gran cultura griega. A la hora de traducir se comporta con gran libertad y se retrata como un traductor que busca clarificar a sus lectores, posiblemente judíos de Alejandría del s. II a. C., los detalles de Proverbios que pudieran ser objeto de malinterpretación. La suya es una traducción dinámica: no le importaban tanto los detalles del

texto original como su intención. En realidad es más que un simple traductor; se comporta como un traductor-comentarista y escritor que no pone reparos a la hora de embellecer el texto con búsquedas estilísticas e inculturarlo en el mundo griego.

A un nivel léxico, el traductor de ProvLXX se revela como inventor de neologismos e innovador de expresiones (στροφαί λόγων en 1,3) que luego tienen éxito en posteriores libros de LXX (Sir, Sab). En los frecuentes *hapax legomena* y en las adiciones sin correspondencia con TM que introduce en el texto es donde el traductor se explaya literariamente y donde mejor se observa su cultura literaria. Son éstos lugares a propósito para ahondar tanto en sus predilecciones temáticas y estilísticas como en sus preocupaciones morales y religiosas. Después de las admoniciones al hijo, el traductor LXX suele introducir adiciones sobre temas que le parece importante recalcar. Así en 7,1A tenemos un versículo adicional sobre el temor al Señor. También en 9,12, introducido por otra admonición filial en la Septuaginta, se advierte al hijo-discípulo de las consecuencias del comportamiento del mentiroso. Utiliza palabras poco frecuentes con sabor clásico como παρρησία (concepto importante para las escuelas helenísticas, en especial para los cínicos) en 1,20; 10,10 y 13,15 y παρρησιάζομαι en 20,9.

En cuanto a la temática, la Septuaginta se desvela en algunos detalles como una traducción hecha por y para urbanitas. Algunos proverbios de temática agrícola parecen no haberse comprendido, por ejemplo 24,27 (TM “Dispón fuera tu faena, prepárala en el campo y después podrás edificar tu casa” / LXX “Dispón para la partida tus asuntos y prepárate para el campo; ve detrás de mí y reconstruirás tu casa”). En 25,13, con total desconocimiento de las tareas del campo, habla de la utilidad de la nieve durante la siega y en 27,16 califica de seco al viento del norte, en contradicción con 25,23 donde, traduciendo fielmente del hebreo dice que “el viento del norte (Bóreas) suscita las nubes”. Otro aspecto importante es la introducción del concepto de “ciudadano” que refuerza la hipótesis de Alejandría como lugar de redacción. Y es que la Septuaginta traduce en algunos de los pasajes (Pr 11,9.12; 24,28) נָעִי (“prójimo”) por πολίτης (“ciudadano”) y recalca la importancia del civismo: en 6,14 se recrimina el comportamiento de la persona que “causa problemas en la ciudad”. Este subrayado del tema del civismo puede responder perfectamente a las aspiraciones de los judíos alejandrinos, que siempre lucharon por conseguir la plena ciudadanía.

Términos técnicos del mundo greco-helenístico como ἐξηγητής (“intérprete de las leyes divinas”) evitaron usarse en el NT y en la literatura cristiana primitiva. En LXX sólo aparece en tres ocasiones (Gn 41,18.24 y Pr 29,18) para desprestigiar a estos profetas paganos y recordar a los judíos de la diáspora que la persona auténticamente sabia y feliz (μακαριστός) es la que guarda la Ley de Dios (ὁ δὲ φυλάσσω τὸν νόμον). LXX, inmerso en la cultura griega que le rodeaba, huyó sin embargo de identificaciones peligrosas para evitar malentendidos y luchar con el gran peligro que acechaba a su religión: la asimilación con los pueblos gentiles entre los que se hallaban dispersos.

En el traductor griego despertaba gran interés el tema de la autoridad civil, del rey y del mundo jurídico. Frente a los demás libros bíblicos ProvLXX utiliza el término συνέδριον como sinónimo de asamblea organizativa de tipo civil, posiblemente con atribuciones jurídicas. La institución político-jurídica que está detrás de este vocablo tenía una significación peculiar en la Alejandría de la época en la que se redactó la Septuaginta.

En el vocabulario de Proverbios se descubre una terminología característica del mundo de la corte. χρηματισμός, en Pr 31,1, es un término común en el Egipto Ptolemaico

para referirse a un “decreto”, a una “petición” o a cualquier documento de tipo legal. En dos adiciones (1,21 y 8,3) se dice que la Sabiduría se sienta a las puertas “de los príncipes” y se utiliza el verbo *παρεδρεύω*, que tiene un significado relacionado con la corte real: significa “actuar como asesor”. Este término, que sólo se encuentra en LXX en Proverbios, y se predica de la Sabiduría, parece aludir a la función de los jueces en época helenística y puede, también, recordar a las reinas Ptolomeas, que tenían una importante influencia política en el antiguo Oriente Próximo.

En cuanto a la figura del rey, en los Proverbios griegos se da una interacción entre la esfera divina y la real. En Pr 17,26: TM “golpear a gente honorable contra derecho” vs. LXX “No es santo conspirar contra príncipes justos”; en 24,21: “Teme a YHWH, hijo mío, y al rey y a ninguno de los dos desobedeceas”, mientras que TM tiene en el segundo estico: “y con los innovadores no te mezcles”. Las adiciones, los cambios semánticos provocados por el vocabulario griego utilizado por la Septuaginta y la insistencia del traductor griego en el tema del rey sin correspondencia en TM, especialmente la larga adición de 24,22, se pueden relacionar con la institución de la monarquía helenística y la figura del rey, especialmente con el “rey helenístico”. Un concepto ideológico importante en el mundo helenístico que, en el mundo de las letras, tenía su reflejo en la literatura *peri basileias*. El rey que encarnaba a la perfección las virtudes del rey helenístico es, para la Septuaginta, Salomón, paradigma universal de rey de reyes con la *σοφία* y la justicia como principales virtudes. La traducción griega de LXX refleja una organización social en la que el rey, sus consejeros y el *synedrion* son sus principales representantes.

Característico de la cultura helenística es la insistencia en el universalismo, en la *ecumene*: en Pr 8,26.31, LXX utiliza el término clásico “ecumene” *οἰκουμένη* (“tierra habitada”), que en principio significó el mundo griego en oposición a los pueblos bárbaros y luego se refirió a todo el mundo conocido. En 15,17 se habla del convite de *ξενισμός* (*bapax* LXX que significa “banquete de hospitalidad”). Era el convite que se ofrecía, como un deber moral, al huésped o extranjero que se acercaba a casa. Y en 22,23 aparece el término *ἄσυλος* (“derecho de asilo”), una práctica de gran importancia en la antigua Grecia.

La traducción griega de Proverbios nos ofrece también detalles climáticos y de la flora y fauna que difieren de los del texto hebreo. Tanto en 17,2 como en 28,15 desaparece la alusión a los osos, que no se localizan al sur del paralelo 30. Desaparece también en 5,4 el ajenjo. Plino el Viejo cuenta que los iniciados en los misterios eleusinos llevaban en la mano una rama de ajenjo en las celebraciones de sus ritos. La alusión al ajenjo pudo haberse suprimido para evitar toda referencia al culto de Isis, que fue para los judíos de la diáspora alejandrina una tentación a renunciar a la fe de sus mayores. El tema de la langosta está más desarrollado en el texto griego que en el hebreo de 30,7. Era un insecto que abundaba en las riberas del Nilo y constituye una de las míticas plagas del Éxodo. Proverbios como el de 10,5 dan detalles de la climatología de Egipto, muy rigurosa en las temperaturas, donde son frecuentes las tormentas de arena y los rayos del sol pueden llegar a abrasar. También estos detalles fortalecen la tesis de Alejandría como lugar de redacción de la traducción griega de Proverbios.

Expresiones como “con las redes de sus labios le hizo zozobrar” de 7,21 donde TM tiene: *con la suavidad de sus labios lo sedujo*, nos hablan de un entorno familiarizado con la cultura marítima o portuaria. También en 7,22 se utiliza una expresión incomprensible para los que no vivan en una zona costera: “Él la signió embelesado (lit. *engaviotado*)”. El participio *κεπφωθής* es un *bapax* LXX. Parece ser la primera atestiguación del verbo *κεπφόω*, verbo que procede del

sustantivo **κέπφος**, que hace referencia a un pájaro de mar, una especie de gaviota. Tanto el traductor como sus destinatarios debían estar familiarizados con esta rara ave cuyo hábitat se circunscribía a costas y puertos.

En cuanto a las costumbres propias y características que se reflejan en la traducción, tenemos en 7,16 las “colchas dobles” (**ἀμφιτάποις**) donde TM tiene “lino”. El historiador Calixeno habla de estas colchas reversibles cuando describe los detalles del fastuoso desfile celebrado por Ptolomeo Filadelfo en Alejandría. La metáfora “escribir sobre la tabla del corazón” (de 3,3 y 7,3) no la traduce la Septuaginta. Para los alejandrinos esta imagen podía resultar extraña puesto que en Egipto se solía escribir sobre papiro. En 9,3 el traductor introduce una costumbre popular en la cultura griega: “convocar a la crátera”. La crátera es una vasija típicamente griega que se usaba para mezclar el vino con agua en los banquetes y para las libaciones rituales. Beber de una misma crátera era señal de amistad y comunión. Otra costumbre típicamente griega, como ya hemos visto más arriba, es el banquete de **ξενισμός**, que se vivía en la cultura griega como un deber religioso. En 12,11 la Septuaginta tiene un verso adicional que habla de “perder el tiempo en los banquetes de vino (**ἐν οἴνων διατριβαῖς**)”.

En algunos proverbios como 21,3 y, sobre todo 16,7 se hace hincapié en los sacrificios espirituales. El traductor griego subraya la idea de que la justicia está por encima de cualquier sacrificio, imposible de ofrecer, por lo demás, para cualquier judío en la diáspora. En 3,9 la ofrenda de las primicias del campo se sustituye en la traducción griega por “los frutos de justicia”. En estos casos el traductor exhorta a ofrecer a Dios un culto espiritual.

La inversión de roles entre siervo y señor que reflejan Pr 17,2; 13,13A y 22,7 tiene antecedentes fuera de la tradición bíblica. En la cultura aramea y especialmente en la griega era conocido el *topos* del esclavo que experimenta un cambio de fortuna. Distintas fiestas de la Antigüedad como las *Sacaea*, *Cronia*, *Saturnalia*, el *dies natalis*, las de *Juno Caprotina* y las *Matronalia*, eran conocidas por su carácter carnavalesco y por la inversión del orden establecido: se investía de rey a un reo, los señores hacían de súbditos, las matronas servían a sus criadas, etc. En la Comedia Nueva Helenística y posteriormente en Plauto era común esta trasposición de papeles.

Del mundo del deporte, en 24,34 y 6,11A tenemos la imagen del corredor, muy familiar en la cultura helenística ya que el mundo griego era muy aficionado a las competiciones deportivas.

Del ámbito filosófico tenemos la expresión **ὁμιλείτε ἐν περιπάτοις** (*conversad en paseos*) de 23,31 que recuerda la enseñanza filosófica aristotélica. Como Peripatéticos se conocía a los seguidores de Aristóteles porque solían caminar (**περιπατεῖν**) por los jardines del Liceo mientras dialogaban y filosofaban. En Pr 8,30 la Septuaginta dice de la Sabiduría que estaba en armonía con Dios utilizando el participio **ἀρμόζουσα**, que traduce al hebreo **יְרֵמֶה**. Para Gerleman este participio tiene resonancias estoicas y reflejaría la idea de la armonía de todas las cosas en la naturaleza. El traductor buscó una palabra griega que además tenía similitudes fonéticas con la palabra hebrea cuyo significado parecía desconocer. Otra virtud típicamente estoica es la **εὐσυναλλαξία**, “el trato apacible”, *hapax* LXX que se encuentra en un verso adicional: Pr 25,10A. Sobre un tema tan estoico como el del placer, tenemos Pr 30,32, donde se habla de los placeres en sentido negativo (TM *Si has obrado neciamente* / LXX *Si te dejas caer en el placer*). En 25,20 el traductor griego introduce la primera atestiguación, posiblemente, de **πάθος** en la Septuaginta: TM *Quitarse vestido en día de frío y vinagre sobre llaga es*

cantar canciones al corazón atribulado / LXX Como vinagre a la herida es perjudicial, la pasión (πάθος) en el cuerpo entristece el corazón. En 29,21 el traductor utiliza un término raro, κατασπαταλάω (“vivir en la molicia, entre placeres”), con sólo dos atestiguaciones en LXX: TM El que mima desde la niñez a su siervo, al final resultará un rebelde / LXX Quien vive entre placeres desde la niñez, será esclavo y a su final, sufrirá. Este proverbio tiene afinidades con el pensamiento filosófico griego: en la República Platón define al que ha tenido una mala educación y se deja llevar por los placeres como “esclavo de sí mismo” y Aristóteles, en su Ética a Nicómaco, habla de la recta educación que desde la infancia debe guiar a la persona en el ejercicio de la virtudes como la continencia o abstención de los placeres del cuerpo. En Pr 31,8 el traductor griego introduce un hapax, ὑγιῶς (“sanamente”), que, en conjunción con κρίνειν (“juzgar”), se encuentra también formando la misma expresión en la República de Platón. El proverbio griego, que se aleja bastante del hebreo, adquiere una dimensión espiritual: TM Abre tu boca por el mudo en el juicio de todos los desvalidos⁹⁹ / LXX Abre tu boca con la palabra de Dios y juzga a todos sanamente.

Entre la filosofía griega y ProvLXX hay coincidencias, conexiones, afinidades dignas de destacar: la lucha contra los sentidos, presente en Platón, que luego resurge en el neoplatonismo y confluye en el estoicismo; la predilección platónica por el tema de la justicia y la identidad entre el sabio y el virtuoso (el justo bíblico) que comparten los estoicos y los Proverbios bíblicos. Así mismo la virtud de la ἀνδρεία en su concepción socrático-platónica que pasó de significar valentía o virilidad a interpretarse como fortaleza o dominio guerrero sobre las propias debilidades y pasiones y que caracteriza a la mujer ideal que retrata ProvLXX.

En lo referente a la literatura la traducción griega de Proverbios es rica en alusiones, ecos y referencias. La expresión τρίβους λείους (“senderos llanos”) de Pr 2,20 recuerda a Hesíodo y a Calímaco, aunque el tema de los caminos está más desarrollado en la Septuaginta y parece ser una de las preferencias del traductor griego. El “Elogio de la Abeja” de Pr 6,8abc, sin correspondencia en TM, es uno de los pasajes más conocidos de los Proverbios griegos. Esta adición tiene reminiscencias de Aristóteles que, al igual que Proverbios, también califica de “laboriosas” a las abejas y, de la misma manera une en el mismo contexto a la abeja con la hormiga. La abeja era, además, un personaje de las mitologías hitita, griega y egipcia, y hasta posiblemente una diosa en alguna de ellas. Era conocida su vinculación con las diosas Ártemis, Deméter y Perséfone y su relación con el ritual de las *Tesmoforias* y el oráculo de Delfos. Para los habitantes de Egipto era, además, un emblema faraónico. El traductor griego aprovechó la mención de la hormiga para desmitificar a la abeja, desligar la miel de los rituales iniciáticos alabando sus beneficios para la salud (*sus trabajos reyes y plebeyos consumen para una buena salud y es deseada y estimada por todos*) y, por último insistir en que su sabiduría no era la de los oráculos y rituales, sino que le venía de su sometimiento a la Sabiduría divina (*aunque es frágil en su fuerza física, por haber honrado a la Sabiduría, es respetada*).

En 20,1 el traductor introduce un hapax LXX, ὕβριστικόν, adjetivo derivado de ὕβρις, calificando al licor. Un sustantivo característico dentro del vocabulario y de la cultura griega que significa “insolencia cometida por exceso de orgullo o confianza” y que siempre estuvo asociado al exceso en el consumo de vino. Muy conocida también la “tinaja agujereada” (πίθος τετρημένος) de Pr 23,27 (πίθος es un hapax LXX), que se relaciona con el mito de las Danaides, castigadas en el Hades a echar continuamente agua en una crátera sin fondo por haber matado a sus maridos. Importante también un texto de Platón que califica el alma de los insensatos, donde residen las pasiones, de ‘irrefrenable, abierta e insaciable como

99. Literalmente: *los hijos de sustitución*.

un tonel agujereado'. El traductor griego califica así a la mujer ajena en este proverbio como una inútil vasija agujereada y un pozo profundo insaciable.

En Pr 7,10-11 se caracteriza a la mujer seductora como “alada”: *La que hace volar los corazones de los jóvenes, es toda alas desplegadas*. El tema de las alas del amor era conocido en la literatura griega: en el *Fedro* de Platón a Eros se le llama también *Pteros* (Alado), porque hace nacer alas. Se le representaba como un dios alado que, mediante las flechas que lanzaba a dioses y hombres hacía nacer el amor. También Platón y Anacreonte hablan de las alas que brotan en el alma de la persona enamorada. En Pr 7,6 tenemos la imagen de la mujer que mira por la ventana. En el proverbio hebreo el que se asoma a la ventana es el joven; en el griego es la *γυνή ἄλλοτρία καὶ πονηρά* del versículo anterior. El tópico de la mujer asomada a la ventana era muy frecuente en la literatura griega, además de ser un motivo iconográfico común en los marfiles fenicios, los relatos mesopotámicos y los pasajes bíblicos.

Detrás de conceptos como los de *κακή βουλή* (2,17) y *δικαία γνώμη* (2,16), extraños a TM, puede estar la concepción teológica judía de las buenas y malas inclinaciones que guían a cada persona. También puede encontrarse una conexión con el pasaje de *Los Trabajos y los Días* en el que Hesíodo afirma que “un mal propósito es más dañino para el que lo concibe”.

El traductor griego también inserta en su traducción proverbios populares griegos: “más desnudo que un palo” (23,31); “como perro a la cadena” (7,22); “perseguir pájaros volando” (9,12A) y “apacentar vientos” (9,12A), similar este último a otras expresiones bíblicas como “sembrar viento” (Os 8,7); “contener o sujetar el viento” (Pr 27,16); “heredar viento” (Pr 11,29) y “dar a luz viento” (Is 26,18) y similar también expresiones populares griegas como “labrar o cultivar vientos”, “cazar vientos entre los dedos” y “perseguir viento”.

De la mitología griega entresacamos la traducción que LXX hace de *לִשְׁפָּח* por *ᾠδης*, que se puede considerar como una “traducción equivalente” y como una traslación. El traductor traslada la noción del *Šeol* hebreo a la de Hades, abreviación de la “Casa de Hades” que significaba en la cultura griega lugar de muerte y perdición. En 2,18 y 9,18 la Septuaginta traduce *גִּיגָנִים* por los Gigantes, los Nacidos de la tierra (*γῆγενής* en singular), palabra con amplias resonancias mitológicas. En Pr 7,21b se encuentran ecos del mito de las Sirenas. La traducción griega dice de la *γυνή ἄλλοτρία*: *βρόχοις τε τοῖς ἀπὸ χειλέων ἐξώκειλεν ὅς τόν* (“y con las redes de sus labios le hizo zozobrar”) frente a TM: *בְּחֶלֶק שְׂפָתֶיהָ תְּדִיחֶנּוּ* (“y con la suavidad de sus labios lo sedujo”). Aunque no se las nombre expresamente, este versículo traía a la memoria, para los lectores griegos, estos seres mitológicos que con sus dulces cantos atraían a los marinos que pasaban cerca de su isla y los hacían encallar y estrellarse contra sus rocas. El mito del andrógino también está presente en la traducción de la Septuaginta: en Pr 18,8 y 19,15. En los dos proverbios tanto *ἀνδρογύναιος* como *ἀνδρόγυνος*, dos *hapax legomena* en LXX, se relacionan léxicamente con los perezosos. El mito del andrógino estaba muy difundido no sólo en el helenismo, sino también en el judaísmo, en el primitivo cristianismo y, especialmente, en el gnosticismo. En la literatura talmúdica y en Filón de Alejandría tenemos testimonios que prueban su conocimiento y utilización en círculos judíos. Otros personajes mitológicos son los Cercopes (*Κέρκωψ*, *hapax* LXX), que aparecen en Pr 26,22. Debido a su comportamiento embustero y tramposo fueron convertidos en monos como castigo de Zeus.

Del lenguaje militar destacamos en Pr 4,8-9 la utilización metafórica de *περιχαράκω* (“rodear con empalizada y proteger con escudo”), verbo con sólo dos

ocurrencias en LXX, aplicado al discípulo amante de la sabiduría: *Rodéala con una empalizada y ella te ensalzará*. En 4,9, otro verbo de la misma temática: ὑπερασπίζω (“proteger con un escudo”), predicado de la Sabiduría. En 4,15 el traductor griego emplea el verbo στρατοπεδεύω (“acampar”) frecuente en el vocabulario de Herodoto, Tucídides, Polibio, etc. y empleado en crónicas de guerras.

La mujer en ProvLXX

En la versión griega de Proverbios no se encuentran rasgos marcadamente misóginos ni tampoco del signo contrario. Entre los aspectos positivos, se puede relacionar el subrayado de la enseñanza materna dentro de la estructura familiar que hace PrLXX en Pr 4,4 y la creciente importancia de la mujer en el mundo de la cultura en época helenística. En el tema del matrimonio, dos proverbios (12,4 y 18,22) restringen, de alguna manera, las causas para divorciarse de la esposa al adulterio y al mal comportamiento. Digno de destacar es la posible caracterización de la Sabiduría con rasgos de reina consorte que interviene en asuntos políticos y de estado, ya que se dice de ella que se sienta junto a los príncipes como consejera (1,21 y 8,3). Una sensibilidad mayor hacia los sentimientos femeninos que se aprecia en la traducción griega puede estar relacionada con la exaltación de la figura femenina que se daba en la novela griega.

Por contra, también se encuentran algunos pasajes de signo opuesto. En Pr 27,15, a propósito de la mujer mal hablada, la Septuaginta dice que echa al marido de su propia casa (ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου). En Pr 5,3, en un estico adicional con respecto al hebreo, introduce un concepto, el de la prostituta (γυναικὸς πόρνῃς), ausente de TM (זנה) y de Áquila, Símaco y Teodoción, que hablan de la “mujer extraña”. En 7,5 LXX añade a la “mujer ajena” el calificativo de “perversa” (πονηρᾶς). En 30,20, mientras que TM y Vulg. hacen uso del eufemismo de la comida, LXX es explícito con el proceder de la mujer adúltera: “cuando lo ha hecho, se lava y dice: “nada impropio he hecho””. En el mundo griego la *sophrosyne* (“moderación, templanza, sencillez”) era una virtud que se estimaba mucho en las mujeres, de ahí que fuera frecuente su aparición en los epitafios de las tumbas. En 31,26, en el elogio de la mujer perfecta, se dice de ella en la Septuaginta que “guarda el control de su lengua” (τάξιιν ἐστείλατο τῇ γλώσσῃ αὐτῆς), actitud que se corresponde con esta *sophrosyne* o continencia. Los neopitagóricos pedían a las mujeres un comportamiento que encarnara la pureza, el autocontrol y la tolerancia con los vicios del marido. Les preocupaba especialmente que cayeran en la tentación del adulterio, por lo que les pedían que controlaran su deseo y sus pasiones. El adjetivo ἀνδρεία, que traduce a הִלָּה en el poema de la mujer de valía del final de Proverbios, es reflejo del ascetismo que se vivía en algunos sectores y movimientos de las sociedades griega y helenística. Ἀνδρεία, significando “valiente”, no convenía igualmente a los hombres que a las mujeres, decía Aristóteles, ya que éstas poseían esta virtud en menor grado. Cuando se predicaba de las mujeres, era para señalar su comportamiento “varonil”: su dominio de sí y su templanza. Por el contrario, los hombres que se dejaban arrastrar por sus pasiones y sus instintos eran calificados de “mujeriles”.

Mención aparte requiere la significativa variación que ejerce la Septuaginta, con respecto al texto hebreo, en 19,13.14 y 15. En el v. 14 trata el tema del matrimonio como don de Dios (*Es Dios quien desposa una mujer con el marido*); en los versículos contiguos, el 13 y el 15, dos figuras que ponían en peligro la vivencia correcta de la sexualidad en el matrimonio: la prostituta y el andrógino. En 18,22 el traductor griego introduce una adición que restringía el divorcio al caso de adulterio (*Quien despidе a la mujer buena, despidе las cosas buenas; quien retiene a una adúltera, es insensato e impío*). El matrimonio, por encima de un acuerdo o contrato entre

partes, es don de Dios y no se puede romper a la ligera. En este sentido la Septuaginta favorece a las mujeres, al no permitir al hombre divorciarse de ellas por cualquier motivo, como pensaba la escuela hillelita y algún otro rabino, tal y como se recoge en la Misná¹ y como testimonia Flavio Josefo: “Quien quiere divorciar la esposa que vive con él, por cualquier causa, —pues entre mortales muchas causas tales pueden surgir— tiene que certificar por escrito que no volverá a convivir con ella”².

Hay que subrayar, por último, la presencia destacada de Salomón en PrLXX, que lo caracterizan como el esposo por excelencia de la Sabiduría con sus distintas adiciones sobre el marido, especialmente la del último versículo del libro, la de 31,31, donde gracias a la *γυνὴ ἀνδρεία*, metáfora de la Sabiduría, “es alabado en las puertas”. En él se mira, como en un espejo, el hijo-discípulo a quien se invita a “aceptar”, para resolverlos, “los dichos enrevesados (*στροφαί λόγων*)” (1,3) y “a comprender la parábola y las sentencias oscuras, los discursos de los sabios y los enigmas” (1,6).

La Vulgata

Jerónimo era un hombre de una personalidad fuerte. Su vivo genio lo despliega sin trabas en su *Epistolario*, en sus *Comentarios* y obras apologéticas. Pero lo que llama poderosamente la atención es que refleje su pensamiento e ideología en su obra magna, la Vulgata, de la que presumía era una fiel traducción, *ad pedem litterae*, del original hebreo. Su consigna de *veritas hebraica* transparenta, en muchas ocasiones, un ideal teñido de ascetismo, intransigencia frente a la herejía y lucha por la ortodoxia. Lo que aparentemente pasa por ser un fiel calco de la Palabra de Dios en su versión original, se comporta como el marco idóneo o trampolín para divulgar su propia palabra.

Con sus pequeñas modificaciones Jerónimo crea máximas breves, fáciles de recordar, en las que describe al justo según los valores más representativos de su programa moral cristiano como “La mente del justo medita en la obediencia” (*Mens iusti meditatatur oboedientiam*), Pr 15,28; “Entre los justos morará la gracia” (*Inter iustos morabitur gratia*), 14,9; “El que no teme el mal que le venga por causa de su amigo, ése es justo” (*Qui negligit damnum propter amicum iustus est*), Pr 12,26; “El justo es el primer acusador de sí mismo” (*Iustus prior est accusator sui*), en Pr 18,17a, etc. Estas máximas van configurando, a lo largo de todo el libro, el retrato ideal del justo como modelo del cristiano perfecto. También se encuentran advertencias de tipo profético tales como: “Muerto el hombre impío, no tendrá esperanza más allá” (*Mortuo homine impio nulla erit ultra spes*), en 11,7; o “El apóstata es un hombre inútil que anda con boca perversa” (*Homo apostata vir inutilis graditur ore perverso*) en 6,12. En 7,22 tenemos uno de los pocos ejemplos en Proverbios en que Vulg. presenta una adición con respecto a TM. Se trata de *quasi agnus lasciviens*. Mediante un artificio literario, Jerónimo describe al joven que sigue a la “mujer extraña” como un corderillo que retoza; con el término *lasciviens*, a la vez, lo califica de lascivo y presa de sus pasiones. Son éstas consignas, advertencias y máximas con las que se podría formar un “vademecum bíblico”, pero cristianizado, que sirve de guía espiritual práctica a los seguidores de Cristo.

1. “La escuela de Shammai afirma: nadie repudiará a su mujer, a no ser que encuentre en ella alguna indecencia, ya que está escrito: ‘porque encontró en ella algo ignominioso’. La escuela de Hillel enseña: ‘incluso si dejó que se quemara la comida, ya que está escrito: ‘porque encontró en ella algo ignominioso’. Rabbí Aquiba dice: ‘incluso si encuentra a otra más hermosa que ella, ya que está escrito: si no halla gracia a sus ojos’” (Git 9, 10).
2. Josefo, *AI.*, 4, 23.

La época que le tocó vivir a Jerónimo se caracterizó por un movimiento ascético “mundano” que se puso de moda entre las damas aristocráticas romanas. Diversas fueron las causas y los factores que desembocaron en esta corriente, como diversos fueron también los modos de entender y vivir el ascetismo. Influido por Tertuliano y Orígenes Jerónimo se señaló por su rigorismo en el camino ascético, que se caracterizaba por su renuncia al mundo y el ejercicio de la virginidad, único medio posible, según él, para la salvación de la fragilidad humana. En su traducción de Proverbios Jerónimo va dibujando la vida del justo como la de un monje. Parece identificar justo con monje. Así como en el texto hebreo la equivalencia es justo = sabio, en Vulg. es justo = asceta. Sin caer en reduccionismos y generalizaciones fáciles, los tres grandes modelos de conducta que iluminan los tres textos serían: para el hebreo, el sabio; para LXX, el hombre de justicia y para Vulg., el asceta.

En la obra de Jerónimo hay temas que son recurrentes: la herejía, que relaciona directamente con el diablo, la penitencia como instrumento de lucha contra las pasiones, la castidad, virtud insignia del asceta y la retirada al desierto para escapar de los peligros del mundo. En una curiosa traducción, la de 26,8, Jerónimo desprestigia una costumbre pagana: el culto rendido a Mercurio. Traduce “Como atar la piedra a la honda” por “Como el que pone una piedra en el montón de Mercurio” (*Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii*). Era usual que los viajeros pusieran su piedra en las ἑρμαῖ para pedir protección a Hermes durante su camino. Otra costumbre romana que aflora en su traducción y que Jerónimo reprueba es la de “pagar a escote” (se entiende participando los banquetes): TM: “Porque bebedor y comilón se empobrecen” / Vulg: “Porque se consumirán los que pasan el tiempo bebiendo y dando escote” (*Quia vacantes potibus et dantes symbola consumuntur*) en 23,21a. Utiliza para ello un *happax: symbola*. Así mismo en 23,7, un proverbio de difícil interpretación en el texto hebreo, Jerónimo introduce el tema de los adivinos y dice de ellos que ‘juzgan lo que ignoran’: *Quoniam in similitudinem arioli et coniectoris aestimat quod ignorat* (“Porque a semejanza del arúspice y del adivino, juzga lo que ignora”). La adivinación era una práctica común en el mundo romano que el Cristianismo pronto asoció con el paganismo, especialmente con la magia y el diablo.

No deja de ser curioso encontrar, en la trama que es la Vulgata, junto a la urdimbre de la *hebraica veritas*, un número considerable de hilos procedentes de la marginada, en principio, traducción de LXX (algunos fragmentos de Proverbios pueden corresponderse con el texto hexaplar lo que lo explicaría en parte), e incluso algunos hilos de colorido pagano, provenientes de una literatura clásica amada y odiada, fuente de conflicto para el monje de Belén. Pequeños guiños a los clásicos como la *aetas florida*, el cordero como personaje de fábula, la lengua viperina... Jerónimo ni pudo ni quiso renunciar a su bagaje cultural, a la formación recibida en Roma junto a su maestro Donato, a la biblioteca que le acompañó durante toda su vida como un preciado tesoro. ¿Cómo explicar, si no, la traducción en Pr 26,10 de רַב מְחֹלֵל-כָּל (“arquero que a todos atraviesa”) por *iudicium determinat causas* (“El juicio decide los pleitos”), citando casi literalmente a Pseudo Asconio, un comentarista de Cicerón? Los remordimientos de conciencia por la acusación que un día podía hacerle Jesucristo de sentirse más ciceroniano que cristiano no fueron suficientemente fuertes para hacerle desistir de su formación y su cultura. La carta en la que expresaba su firme propósito de abjurar de los libros profanos, fechada en 384, era anterior a la redacción de Proverbios, cuya fecha *ad quem* se fija en torno al 398. El que exhortaba a los demás a abandonar estas lecturas paganas no fue él mismo capaz de renunciar a ellas.

Porque, ya lo decía el mismo Jerónimo, es natural que cada uno hable con los ejemplos propios de su arte y busque semejanzas de su experiencia vital: “Es natural que todos los

profesionales hablen tomando ejemplos de sus profesiones y que todo el que consagra su vida a su dedicación, tome comparaciones de ella. El que es mariner y capitán compara su tristeza con la tempestad; al daño lo llama naufragio; a sus enemigos los denomina vientos contrarios; por el contrario, a la prosperidad y la alegría las llama brisa muy apacible y vientos segundos; los mares tranquilos y en calma los asemeja a los campos. Por otro lado el soldado, cualquier cosa que diga suena a escudo, espada, casco, loriga, lanza, arco y flechas, muerte, herida y victoria. En boca de los filósofos siempre están Sócrates y Platón, Jenofonte y Teofrasto, Zenón y Aristóteles, Estoicos y Peripatéticos. Los oradores suben al cielo con alabanzas a Lisias e Hipérides, Pericles y Demóstenes, los Gracos, Catones, Tullios y Hortensios. Los poetas, si son épicos, a Homero y Virgilio; si líricos, celebran frecuentemente con ardor en su discurso a Píndaro y Flaco”³.

La mujer en la Vulgata

En el tema de la mujer, su valoración teórica es ambivalente y polar: denosta a la mujer mundana y alaba a la cristiana que sigue el camino ascético. En la práctica, estuvo siempre cerca del sexo femenino, recibiendo por ello muchas críticas, aunque se trataba de mujeres célibes, que no suponían un peligro, aparentemente, a su vida apartada, y se caracterizaban por su moderación en adornos y maneras. Eran precisamente mujeres, un grupo de damas aristocráticas romanas, las que le sostenían económicamente y las que entablaban con Jerónimo una relación de discípulas con su maestro espiritual.

Pero la mujer, dejada a su condición e inclinaciones naturales, suponía siempre un peligro. En el libro de Proverbios Jerónimo presenta a la mujer frecuentemente como “cazadora” de almas (*mulier praeprata ad capiendas animas*), trampa mortal. En el pasaje de Pr 7,21, compara a la אִשָּׁה זָרָה con una red traicionera (dice de ella que lo “cazó con red”: *inretivit eum*) y en 7,27 la relaciona directamente con la muerte cuando dice que sus caminos van derechos al infierno (*Viae inferi domus eius penetrantes interiora mortis*). En 30,16 la traducción de Vulg. se revela llamativamente sesgada. En un proverbio donde se habla de los modelos de “insaciabilidad” sustituye עֵצֶר רָחֵם (“seno estéril”) por *os vulvae* (“boca de la matriz”) resultando una traducción denigrante para la mujer. Generalizando, ya no es la אִשָּׁה זָרָה, ni siquiera la prostituta, sino que es la sexualidad femenina (*os vulvae*) la que se compara con la fosa oscura que lleva a la muerte que nunca se sacia. Para la mentalidad de Jerónimo, el camino ascético del que era un entusiasta defensor se traducía para las mujeres que vivían en ciudad en su reclusión en el hogar. De ahí que *garrula et vaga, quietis inpatiens* (“charlatana e inquieta, incapaz de soportar el sosiego”) en Pr 7,10-11, fuera de los peores calificativos que se podían aplicar al sexo femenino. A la mujer peleona, la que no era sumisa al parecer del marido, la compara no ya no con una gotera molesta, sino con un tejado lleno de goteras (*tecta perstillantia*), con una casa echada a perder, con un hogar en ruinas (Pr 19,13b).

Por el contrario, la mujer perfecta para Jerónimo era la *mulier fortis* (“mujer fuerte”) que trasciende su condición femenina, la *infirmas* de su sexo débil, resistiendo a las modas y

3. Jerónimo, *In Amos*, 1, 1: *Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat: uerbi gratia, qui nauta est et gubernator, tristitiam suam comparat tempestati, damnum, naufragium uocat; inimicos suos, uentos appellat contrarios; rursus prosperitatem et laetitiam, auram placidissimam et secundos nominat uentos, tranquilla maria et aequora, campis similia. E regione miles quicquid dixerit, scutum, gladium, loricam, galeam, lanceam, arcum et sagittas, mortem uulnus et uictoriam sonat. In ore philosophorum semper socrates et plato, xenophon et theophrastus, xeno et aristoteles, stoici uersantur et peripatetici. Oratores lysiam et hyperidem, periclem et demosthenem, gracchos, catones, tullios, et hortensios in caelum laudibus ferunt. Poetae, si epici sunt, homerum atque uergilium; si lyrici, pindarum et flaccum crebro sermone concelebrant.*

costumbres del siglo, luchando contra las pasiones, que son especialmente fuertes en ella, para buscar su perfección en el recogimiento, la modestia y la castidad. Esta mujer es diligente (*Mulier diligens corona viro suo* en Pr 12,4) y lleva su hogar con efectividad y economía; se sobrepone a su debilidad, causa y razón de su inferioridad, y se muestra como icono de fortaleza. Esta mujer es más difícil de conseguir y de más valor que las riquezas que venían de Oriente y de los confines del Imperio romano.

Concluyendo

En el presente estudio he tenido como finalidad adentrarme en el trasfondo de Proverbios en sus tres textos, el hebreo de TM, el griego de Septuaginta y el latino de Vulg. Desde un acercamiento trilingüe he buceado especialmente en las profundidades de sus traducciones griega y latina para emprender un viaje hacia el universo socio-cultural de sus traductores que asoma detrás de reminiscencias, alusiones y guiños literarios. Ninguna traducción es neutra ni aséptica. Está tamizada y también enriquecida por la persona del traductor y su mundo. El libro de Proverbios, en el conjunto de sus tres textos, es un gran crisol de culturas, una gran caja de resonancias donde todavía hoy resuenan ecos del pasado.

6. Índices

6.1 Índice temático

ÍNDICE DE PALABRAS Y EXPRESIONES CASTELLANAS O TRANSCRITAS

Abeja	173-176, 406
Abominación	36-37, 46, 57, 60, 68, 71, 74, 80, 124, 222, 227, 262, 347, 355, 366, 370, 377, 384
Adivinos	133-135, 203, 260-262, 410
Agua/-s	47, 49, 52-53, 55, 57, 59, 74, 83, 102, 104-106, 109, 145, 149-151, 184-185, 195-196, 231, 317, 331, 337-339, 358, 372, 375, 392, 400, 402, 405, 406
Alejandro	7, 15, 18-20, 23, 105, 120-121, 126, 130-131, 135, 138-139, 141, 143, 146-148, 156-157, 160, 163, 165, 166, 179, 183, 231-232, 235, 237, 241, 244, 402-405
Alejandro Magno	12, 18, 129, 130, 138, 139, 152, 165, 166, 179, 402
Altivo	67, 356, 360
Amigo/ -a	25, 31, 37, 53, 67, 74, 81, 87-88, 90, 121, 152, 210, 215, 222, 237, 249, 256-257, 264, 287, 291, 293, 296, 305, 309, 313, 319, 328, 329, 333, 334, 357, 360, 363-367, 370-371, 374-375, 378, 384-385, 392, 396, 409
Amistad	87-88, 152, 155, 167, 210, 215-216, 317, 352, 354, 362, 374, 378, 392, 396, 405
Amor alado	185-187, 406-407
Andrógino	202-205, 240, 253, 407, 408
Ángeles	53, 199, 272-273, 287-288, 304, 305, 324, 326, 380
Apacentar vientos	194, 219, 407
Apóstata	218, 315-316, 409
Árbol de la vida	56, 72-73, 295
Arco de triunfo	276-277
Asamblea	13, 78-80, 123-127, 208, 403
Ascetismo, asceta	288-290, 325, 326, 408-410
Asela	329
Asilo, derecho de	136-137, 404
Avalista, aval	37, 81-82, 370
Azafrán	138-140, 305, 359
Banquete	51-53, 86, 101, 104, 121, 138-139, 151-155, 181, 204, 205, 236, 254-258, 313-314, 322, 328, 332, 346, 404, 405, 410
Biblioteca de Alejandría	18, 131, 148, 166, 235
Blasfemo	67, 86, 182
Boca	30, 31, 36, 46, 48, 49, 53, 54, 57, 58, 60-62, 64, 65, 66, 68, 69, 72, 74, 78, 79, 81, 90, 92, 95, 98, 101, 102, 106, 108, 109, 111, 112, 115, 121, 127, 132, 149, 151, 161, 168, 173, 199, 210, 211, 214, 216, 218, 220, 222, 223, 224, 267, 269, 270, 275, 285, 296,

	297, 315, 321, 338-340, 353, 356, 366, 367, 368, 371, 406, 409, 411
Bueno	35, 37, 38, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 67-68, 71, 80, 82, 86, 92, 101, 105, 115, 121, 131, 132, 145, 156, 158, 160, 164, 165, 168, 169, 174, 175, 176, 190-193, 208, 212, 214, 216, 217, 220, 223, 224, 229, 236, 238, 239, 241, 246, 247, 248, 253, 259, 272, 279, 281, 284, 286, 287, 324, 348, 349, 354, 359, 378, 386, 387, 388, 391, 406, 407, 408
Camino llano	165, 175-176, 193
Caminos	35, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 48, 51-52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 83, 84, 89, 90, 95, 104, 106, 107, 108, 109, 121, 156, 160, 165, 167, 170, 175-176, 185, 191, 192, 193, 200, 203, 207, 208, 210, 215, 216-219, 221, 224, 227, 259-260, 269, 270, 272, 276, 309, 311, 339, 341, 344, 346, 347, 348, 354, 356, 364, 365, 366, 374, 375, 382, 383, 384, 390, 392, 395, 398, 401, 406, 410, 411
Caronte	196
<i>Carta de Aristeas</i>	14, 126, 130, 131, 158, 159, 166
Castidad	178, 190, 243, 257, 262, 282, 289, 290, 294, 296, 304, 305, 313, 320, 322, 324-327, 333, 334, 340, 341, 343, 397, 410, 412
Castigo	38, 56, 67, 72, 75, 78, 79, 83, 86, 95-96, 108, 127, 145, 191, 193, 194, 195, 206, 218, 225, 226, 266, 268, 281, 282, 294, 317, 318, 332, 338, 363, 407
Cercopes	205-206, 407
Cicerón	145, 166, 261, 263-267, 278, 294, 314, 318-319, 410
Ciceroniano	264, 267, 319, 410
Ciudadanía	119, 123, 282, 403
Ciudadano	119, 121-124, 130, 191, 235, 237, 280, 403
Compasión	154, 212, 214, 223, 286, 357, 359
<i>Consejos de Sabiduría</i>	30, 401
Corazón	30, 35, 36, 37, 38, 40, 49, 53, 54, 56, 57, 58-60, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 74, 75, 85, 87, 92, 94, 95, 96, 105, 108-109, 112, 119, 121, 131, 147, 158, 169, 185, 210, 217, 222, 234, 251, 260, 264, 267, 273, 284, 285, 287, 296, 297, 312, 331, 334, 335, 342, 346, 347, 349, 352, 360, 366, 375, 377, 395, 400, 405, 406
Corona	56, 66, 84, 86, 92, 98, 102, 103, 115, 188, 240, 299-305, 325, 327, 342, 344, 347, 349, 373, 412
Corredor	164-165, 388, 405
Crátera	148-152, 182, 184, 405, 406,
Creación	35, 36, 49, 50, 51, 54, 55-57, 99, 137, 167, 192, 204, 205, 371, 372, 373, 402
Creador	34, 35, 37, 48, 55, 75, 167, 307, 317
Criado	86-87, 160-164, 346
Criminal	124, 144, 156, 157, 207, 212, 213, 218, 221, 225, 356, 363, 365, 370
Cuerpo	57, 58, 63, 66, 101, 150, 169, 170, 204, 246, 248, 255, 268, 294, 298, 306, 309, 317, 321, 332, 341, 372, 376, 397, 406
Damán	275
Danaides	184-185, 218, 406
Derecho hereditario	278-279, 322

Desmesura	179-183, 313-314
Diadema	103, 129, 299-302, 349
Diligente	56, 62, 71, 75, 76, 77, 91, 159, 164, 202, 203, 239, 249, 293, 305, 342, 344, 346, 359, 368, 412
Doña Locura	43, 52-53, 59, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 110, 196, 251
Dos caminos	37, 51-54, 68, 218, 348
<i>Ecumene</i>	137-138, 157, 214, 404
<i>Ekdosis</i>	238
Engaviotado	145-146, 194, 269, 359, 404
Entrañas	40, 48, 61, 65-66, 96, 109, 202, 205, 206, 211, 212, 234, 261, 263, 321, 332
Escuchar	40, 44, 46, 47, 54, 69, 61, 64, 68, 69, 72, 84, 85, 92, 93, 94, 95, 101, 108, 171, 172, 198, 200, 216, 244, 262, 297, 323, 346, 347, 354, 363, 364, 365, 371, 375
Escrutador	38, 283-284
Esposa	53, 54, 83, 84, 97, 98, 99, 101, 102-103, 105, 109, 111, 114, 115, 116, 117, 177, 198, 233, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 253, 258, 282, 292, 305, 320, 324, 325, 326, 338, 344, 346, 369, 393, 394, 402, 408, 409
Estigia	196
Estoicismo	17, 162, 166-175, 240, 250, 261, 266, 289, 290, 293, 294, 311, 324, 326, 392, 405, 406, 411
Eustoquia	24, 25, 264, 293, 295, 306, 313, 325, 328, 335
Exegetas	133-135, 213
Extranjero	79, 81, 88, 89, 104, 137, 138, 152-155, 191, 237, 254, 333, 404
Favor	37, 38, 47, 74, 77, 98, 102, 103, 217, 220, 238, 244, 349, 386, 391
Fosa	61, 95, 98, 106, 107, 110, 184, 218, 339, 344, 348, 356, 375, 411
Generosidad	36, 63, 76, 90, 128, 211, 212, 220, 222
Gigantes	195, 196-197, 208, 251, 272-273, 407
Gobernantes	31, 46, 48, 76-78, 128, 132, 295, 314
<i>Goel</i>	79, 222
Gracia	40, 82, 90, 92, 103, 112, 116, 147, 167, 178, 202, 210, 215, 221, 222, 223, 229, 239, 240, 242, 249, 284-285, 300, 302, 347, 352, 359, 387, 409
<i>Hades</i>	176, 184, 185, 195-196, 197, 199, 200, 218, 224, 251, 338, 359, 406, 407
<i>Hamartía</i>	250
Hijo-discípulo	30, 54, 64, 72, 75, 78, 81, 93, 94, 95, 96, 101, 103, 105, 219, 333, 369, 401, 403, 409
Hijos	40, 44, 46, 47, 53, 54, 58, 71, 79, 83, 84-86, 92, 94, 95, 96, 102, 106, 108, 112, 115, 116, 123, 137, 145, 160, 198, 237, 240, 243, 245, 246, 248, 249, 267, 272, 279, 280, 288, 289, 292, 305, 320, 321, 322, 326, 338, 339, 348, 395
Hospitalidad	53, 152-155, 404
Huesos	48, 58, 59, 65-66, 77, 84, 127, 240, 266, 273, 310, 342, 347, 366, 373
Humilde	31, 36, 38, 54, 67, 68, 75, 79, 89-91, 223, 266, 348, 360
Impío	37, 38, 58, 65, 67, 68, 70-71, 72, 74, 77, 81, 82, 89, 119, 121-122, 127, 174, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 224, 225, 226,

	227-229, 238, 239, 276, 293, 297, 309, 311, 316-318, 346, 348, 363, 374, 375, 392-393, 408, 409
Inescrutable	283-284
Insensato	41, 44, 56, 58, 61, 67, 68, 69, 72, 118, 141, 160, 161, 184, 210, 211, 217, 227, 228, 238, 239, 362, 363, 364, 365, 366, 370, 371, 374, 385, 406, 408
Instrucción	11, 29, 30, 36, 41, 42, 44, 46, 54, 60, 64, 68, 69, 73, 79, 82, 84, 92-93, 94, 97, 103, 131, 170, 191, 223, 228, 346, 347, 353, 381, 382, 401
Íntegro	60, 67, 68, 70, 71, 209, 331, 348, 372
Jaddús	130
Joyas	46, 54, 64, 92, 103, 110, 250, 266, 290, 298, 299-307, 322, 328, 349, 361, 400
Justicia	19, 30, 31, 37, 38, 39, 41, 46, 47, 48, 51, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78-82, 88, 89, 90, 101, 120, 132, 142, 156, 157, 158, 160, 170, 174, 175, 176, 191, 192, 202, 208-211, 214, 217, 220, 225, 227, 228, 239, 246, 249, 252, 272, 278, 283, 285, 286, 287, 293, 317, 332, 347, 348, 349, 354, 364, 384, 391, 394, 402, 404, 405, 406, 410
Justo	30, 36, 37, 38, 46, 48, 54, 56, 58, 60, 61, 67, 68, 70-71, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 87, 90, 119, 121, 124, 127, 130, 132, 149, 156, 157, 165, 174, 175, 179, 191, 192, 193, 195, 201, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 217, 220, 223-228, 236, 247, 252, 278, 279, 284-285, 293, 297, 298, 217, 332, 348, 357, 362, 363, 365, 368, 373, 374, 375, 376, 384, 385, 392, 393, 404, 406, 409, 410
Juzgar sanamente	173, 360, 406
Ley	17, 20, 60, 64, 68, 73, 89, 90, 92, 94, 101, 110, 111, 112, 114, 115, 123, 127, 131, 132, 133, 135, 159, 171, 213-214, 216, 218, 237, 239, 279, 280, 281, 287, 322, 323, 340, 356, 360, 363, 391, 403
Limosna	158, 159, 307-308, 338
<i>Maât</i>	32, 38, 42, 43, 51, 82, 99, 100, 117, 402
Madre	52, 63, 69, 84-86, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 103-104, 116, 117, 123, 128, 234, 237, 305, 320, 321, 347, 348, 349, 366, 402
Malvado	35, 37, 38, 39, 42, 59, 61, 65, 67-72, 75, 76, 86, 95, 96, 119, 149, 164, 170, 210, 211, 212, 216, 217, 224, 225, 226, 227, 228, 293, 308, 309, 311, 316, 348, 356, 357, 359, 363, 364, 367, 370, 375, 376, 392
Marcela	328, 329
Matrimonio	102-103, 106, 237-243, 238, 239, 240, 253, 289, 291, 292, 320, 322, 324, 325, 326, 327, 333, 346, 369, 408
Mentira	77, 81, 194, 209, 219-220, 248, 271, 278, 346
Mercurio	259-160, 410
Misericordia	38, 75, 95, 147, 158, 210, 211-213, 214, 285-287, 308, 317, 349, 352, 354, 364
Montón de piedras	259-260, 410
Mujer a la ventana	108, 140, 187-190, 407
Mujer adúltera	53, 62, 98, 104, 105, 106, 107-109, 110, 228, 238, 239, 253, 282, 339, 408
Mujer ajena	107, 108, 145, 196, 200, 253, 330, 331, 339, 407, 408,

Mujer de valía	11-12, 63, 66, 78, 83, 97, 102, 111-117, 125, 178, 202, 240, 242, 252, 253, 302, 337, 341, 342, 345, 373, 408
Mujer extranjera	62, 83, 97, 98, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 192, 195, 197, 218, 249, 251, 253, 269, 335, 356, 369, 382, 402
Mujer perversa	408, 409
Necio	30, 36, 43, 45, 46, 56, 58, 59, 61, 63, 64, 67, 68-69, 71, 77, 83, 84, 86, 95, 100, 101, 125, 141, 156, 174, 210, 211, 213, 223, 228, 259-260, 268, 272, 284, 285, 310, 318, 347, 363, 374, 375, 384, 395
Nieve	56, 112, 120-121, 241, 321, 403
Novela helenística	235-237, 253, 408
Ojos	30, 35, 36, 37, 57, 58, 60, 63-64, 65, 66, 71, 75, 81, 82, 85, 90, 91, 92, 118, 165, 193, 195, 212, 223, 229, 237, 239, 248, 250, 251, 272, 304, 305, 307, 308, 309, 346, 362, 367, 370, 372, 375, 389, 398
Oratoria romana	264, 266-268
Padre-maestro	54, 62, 64, 72, 75, 78, 81, 92-94, 95, 96, 98, 101, 103, 104, 105, 219, 333, 369, 401
Padres	42, 44, 48, 53, 54, 59, 60, 63, 67, 69, 79, 82, 83, 84-86, 88, 92-98, 104, 110, 123, 131, 191, 209, 234, 237, 243, 244, 255, 279-282, 321, 333, 334, 346-348, 349, 366, 372, 398, 401
<i>Paideia</i>	131, 167-170, 174, 234,
Pájaro	81, 95, 108, 145-146, 194, 197-198, 200, 219, 335, 374, 405, 407
<i>Palabras de Abiqar</i>	30, 401
Papiro <i>Boulé</i>	126
Papiro <i>Ebers</i>	141
Paula	24, 25, 293, 306, 325, 328, 335
Pecado	38, 40, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 70, 85, 86, 95, 119, 147, 156, 157, 220, 226, 248, 250, 251, 252, 263, 279, 284, 285, 288, 295, 296, 308-318, 322, 324, 325, 330, 331, 335, 360, 364, 374, 385, 396
Pecador	38, 40, 53, 65, 67, 72, 105, 226, 228, 267, 279, 308-309, 315, 317, 379
Perdición	127, 198, 199, 224-227, 273, 294, 339, 341, 381, 399, 407
Perezoso	56, 62, 71, 77, 128, 202-205, 239, 249, 293-294, 364, 365, 367, 368, 371, 374, 386, 407
Perlas	46, 54, 112, 115, 291, 299, 301-307, 325, 341, 348, 349
Perseguir pájaros	194, 219, 407
Peste	124, 189, 226, 357, 360, 379-381,
Piadoso	16-17, 20, 67, 227, 402
Pies	53, 57, 58, 62, 64-65, 66, 108, 111, 185, 187, 304, 305, 334, 335, 344, 353, 378
Pobre	89-91,
<i>Polis</i>	120-123, 138, 235
<i>Porneia</i>	239
Prójimo	62, 69, 75, 81, 82, 83, 88, 121, 122, 210, 215, 219, 255, 330, 331, 332, 356, 369, 370, 375, 392, 403
Prostituta	53, 54, 60, 97, 98, 104, 105, 107, 108, 110, 140, 188, 218, 234, 237, 241, 249, 251, 252, 253, 256, 291, 320, 325, 333, 334, 335, 339, 340, 341, 344, 346, 348, 382, 408, 411

Prudente	36, 41, 54, 58, 61, 67, 68, 69, 74, 144, 162, 170, 245, 247, 251, 285, 300, 302, 347, 364, 400
Ptolomeos	14, 17, 18, 126, 129, 131, 139, 143, 146, 148, 165, 166, 204, 221, 230, 231, 235, 237, 244, 405
Recto	67, 69, 70, 192, 217, 346, 401
Redentor	37-38
Redes	62, 81, 95, 108, 144-146, 197, 200, 208, 308, 344, 374, 404, 407, 411
Reinas helenísticas	230, 246
Retribución	38-39, 70, 136, 225, 226
Rey	29, 33, 35, 41, 56, 59, 60, 73-76, 77-79, 83, 86, 87, 90, 100, 127-132, 135, 144, 209, 220, 222, 275, 276, 346, 356, 357, 358, 401, 403, 404
Rey Helenístico	127-132, 404
Sabiduría extranjera	11, 17, 105
Sacrificios	37, 86, 108, 130, 145, 151, 153, 156-160, 162, 179, 194, 217, 261, 262, 268, 269, 305, 349, 405
Salvación	38, 72, 201, 224-227, 289, 317, 414
Seductora	98, 103, 106, 109-110, 189, 251, 252, 253, 273, 407
Senado romano	282-283
Señores	56, 120, 160-164, 405
<i>Šeol</i>	35, 51, 52, 53, 58, 61, 65, 73, 96, 109, 185, 195-196, 197, 224, 251, 272, 337, 338, 340, 349, 356, 407
<i>Serapeum</i>	143, 243
<i>Shekel</i>	157
Sirenas	187, 197-201, 407
<i>Sitz im Leben</i>	32, 92
Soborno	31, 67, 77, 79, 82, 208, 217, 223, 224, 359, 362, 371
<i>Syngraphe homologias</i>	238
<i>Syngraphe synoikisias</i>	238
<i>Syngraphē synoikision</i>	238
Tabla del corazón	58, 147-148, 349, 352, 405
Tasa del templo	157
Temor de Dios	36, 39-40, 41, 44, 46, 48, 54, 69, 70, 72, 73, 79, 90, 94, 95, 114, 115, 116, 158, 214, 216, 269, 270, 298, 326, 391, 395
Templo	19, 33, 44, 50, 78, 130, 137, 156, 157, 159, 267
<i>Tesmoforias</i>	177, 179, 189, 406
Testigo	37, 58, 79, 80, 81, 82, 106, 122, 208, 270, 271, 278, 297, 333, 402
<i>Theoxenia</i>	154
Tinaja agujereada	184-185, 218, 360, 406-407
Torá	17, 19, 92, 95, 97, 131, 133, 135, 157, 174, 214
Tortuoso	67, 90, 221, 360, 367
Tribunal	19, 31, 38, 78-80, 123, 126
Tutela	279-281, 321, 334,
Tutor	94, 279-281
Universalismo	138, 404
Verdad	30, 37, 38, 41, 46, 74, 75, 81, 90, 119-120, 147, 156, 160, 172, 218, 219-220, 268, 278, 349, 352, 353, 365, 387, 389
Vida larga/breve	71-73

Viento	56, 57, 84, 86, 121, 139, 144, 190-191, 194, 198, 201, 219, 260, 313, 355-356, 403, 407, 411
Ventre	60, 65-66, 234, 295-296, 338-340
Vino	25, 51-53, 63, 70, 74, 77, 91, 104, 121, 142, 148-151, 155, 160, 162, 165, 179-182, 193, 236, 255-259, 292, 296, 312-315, 321, 322, 324, 328, 340, 360, 383, 394, 399, 405, 406
Virginidad	289, 291, 296, 306, 324-327, 333, 410
Virtudes	54, 55, 71, 90, 102, 115, 130, 132, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174-175, 178, 192, 211-213, 218, 219, 229, 245-250, 251-252, 266, 286, 290, 292-308, 313, 320, 321, 326, 327, 329, 338, 341-344, 404, 405, 406, 408, 410
Votos	108, 109, 158, 234, 240-241, 313, 374, 396
<i>Xenia</i>	153
Zeus Hospitalario	153, 154

ÍNDICE DE TÉRMINOS HEBREOS Y ARAMEOS

אָביון	89, 90	אָשֶׁת-חַיִּל	40, 54, 62, 84, 98, 102, 111-117, 252, 253, 342, 344, 402
אָדָם	204	בְּרַכַּת	357
אָהַב	103, 156, 215, 312, 369	בּוֹגֵד	67
אָהָבָה	87, 103, 215	בּוֹצֵעַ בָּצַע	67
אָיִכְיוֹ	156	בָּטָן	65
אָוִיל	67, 69, 228	בֵּין	156
אָוֶלֶת	62, 98	בִּינָה	41, 42, 98, 101, 170
אָזֵן	64	בֵּית	82, 115, 126, 156, 357
אָחַר	120, 357	בְּנֵי	93-94
אִישׁ	116, 215, 221, 366	בְּרִבּוֹת	357
אִישׁוֹן	63	בָּשָׂר	66
אֶלּוֹף	215, 333-334	גָּבַהּ	36, 67
אָמוֹן	50, 98, 260, 402, 405	גִּבּוֹר רֵשׁ	357
אָרַח	53, 208, 216, 348	גִּבּוֹר רֵשַׁע	357
אָרְחָה	152	גּוֹר	357
אָרְךָ יָמִים	71-72	גָּרָם	66
אָשָׁה זָרָה	53, 59-62, 65, 72, 78, 83, 95-99, 104-107, 109-110, 117, 180, 190, 192, 196, 312, 333-335, 344, 348, 349, 382, 393, 402, 411	דָּבָר	64, 209, 377, 378
אָשָׁה מְנַאֲפָה	53, 61-62, 98	דְּבָרִים	357
אָשֶׁת אִישׁ	83, 98, 99, 104, 110, 335	דִּין	78, 79, 126
אָשֶׁת כְּסִילוֹת	53, 98, 99, 117, 180, 402	דַּע	357
אָשֶׁת מְדִינָה	98, 103, 111,	דַּעַת	41, 42, 98, 100, 101, 122, 348
אָשֶׁת רַע	61, 62, 98, 99, 104, 107, 110, 117, 402	דָּרָךְ	53, 64, 68, 70, 208, 216-219, 348, 384
		הוֹלֵךְ רָכִיל	67
		הַמָּיָה	58, 180, 335

ויחללוה	116	לב	58-60, 335, 357
ושמו	356	לבית	357
ושמן	356	ליץ	69, 70, 77, 348
זד	356, 357	לעד	357, 372
זונה	53, 98, 99, 104, 107, 110, 117, 402	לעך	372
זכה	331	ליץ	67, 313, 314, 379-381
זכר	204	לקח	285
זר	88, 104, 107, 357, 371	מבין	67
חוטא	67	מבקשי	357
חזון	133	מגדול	357
חיה	224	מגדל	357
חכם	68, 77	מוסר	41, 42, 92, 170
חכמה	41-43, 50, 97, 98, 99, 101, 105, 348	מוקש	95
חכמים	33, 67	מזמה	41, 42, 99, 101, 105
חנם	81, 122, 208	מחלהו	357
חסד	75, 211, 246, 357	מחרף	357
חסיד	67	מלאך	287, 356
חסר	357	מלך	73-76, 356
חסר-לב	59, 67, 69	מלך	358
חרוץ	71, 294	מלכין	358
חרטמים	133	מעצה	357
חרף	357	מעצר	357
טהור	331	מצוד	95
טוב	67, 349	מקור חיים	72
טוב-עין	212	מקשי	357
יגורם	357	מרגמה	259-260
יד	62, 115, 336, 371, 377	משכיל	67
ידע	357	משרתו	357
יהוה	35, 37, 39, 45, 116, 221-223, 236	מתהלך	388
יליץ	357	מתרפה	71
יענה	197	נא	18
יקר	357	נאמן-רוח	67
ירא	39-40, 357	נבון	68
יראת יהוה	39-40	נגיד	76
ירעה	357	נדיב	76, 128, 210
ישחרנני	356	נדרף	357
ישר	67, 70	נטיתי ידי	371
כבדם	357	נכרי	88, 107
כנעני	358	נכריה	62, 83, 97, 98, 99, 104, 105, 107, 110, 117, 402
כסא	356	נסכתי	48
כסה	356	נפש	58, 295, 340, 378
כסיל	45, 67, 69, 228	נפש רמיה	71
כף	62, 336	נקבה	204
כרם	245	נתיבה	53, 216, 384
		סוד	124-125, 357
		סור מרע	67

עָבָד	86	רַע	67, 70, 115
עבדתו	357	רַע	67, 87, 88, 121, 122, 215, 357, 403
עבודת	357	רעי	356
עבר	318, 357	רפא	272, 357
עברתו	357	רְפָאִים	195, 196-197, 272-273, 407
עֵד	81, 122, 208, 315, 356	רפה	357
עֵין	63, 300	רִצּוֹן	37, 74, 220-221, 285, 386
עָם	201, 213	רצות	156
עָנוּ	89-90, 298, 348	רָשׁ	89-90
עֲנוּה	90, 298	רשית	156
עָנִי (עֲנִי)	89-90	רָשָׁע	67, 70, 77, 225, 227, 348, 393
עֲפָעִפִּים	63	שְׂאוּל	185, 195-196, 340, 407
עֵץ חַיִּים	56	שָׂאֵל	195
עֲצֵל	71, 364	שָׁבֵט	95-96
עָצָם	66	שבע	357
עֲצָר רָחֵם	185, 341, 411	שבעה	357
עָקֵשׁ	67, 357	שוב	357
עָקֵשׁ דְּרָכִים	67	שׁוֹנֵא מִתְנַת	67
ערב	357, 371	שׁוֹחַד	82, 223
עָרוֹם	68, 400	שחל	357
עֲרָמָה	41, 42, 99, 101	שׁוֹטֵר	76
עֲשֵׂה	35	שיבי	357
עֲשֵׂר	358	שִׁכִּין	372
פְּנִינִים	115, 299, 301-302	שָׁכֵל-טוֹב	229
צָדִיק	67, 70, 210, 348	שָׁכֵן	215
צָדִק	78, 175, 220	שלוח	357
צח	356	שָׁלֵם	226
צפה	358	שלם	156
צפון	355	שמחה	258
צפן	355-356	שְׁמֵמִית	275
קבע	136	שמע	64, 94-95, 297
קִדְּשִׁים	391	שמעה	357
קנ	357	שנא	209, 357
קנות	357	שנה	357, 378
קִנְיָ	48	שְׁפָטִים	78
קִצִּין	76	שְׁפֵל-רוּחַ	67
קרא	356	שָׁפֵן	275
קִרְיָה	149	שׁוֹר	66
קִרְת	148-149	תְּבוּנָה	42, 98, 101, 105, 366
קשח	357	תבל ארצו	137
ראה	357	תּוֹכַחַת	96
ראית	357	תּוֹעֵבָה	74, 357, 384
ראיתי	357	תּוֹעֵבַת יְהוָה	37, 355
רָאמוֹת	299-300, 302	תּוֹשִׁיָה	225
רדף	357	תָּם	67, 70
רִזּוֹן	76, 77, 284, 314		
רָחֵמִים	211		

תמ 239-240
תני 197

תצי 357
תדמ 205

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS

ἀγορασμός 121
ἄγραφοι νόμοι 134
ἄδης 195-196, 407
ἀεργός 202-203
αἷμα 156, 160
αἰνιγμα 171-172
αἴσθησις 122
ἀληθεύειν 220
ἄλλά 375
ἀμπελῶν 245
ἀνδρεία 173, 174-175, 243, 245, 246, 252, 406
ἀνδρεῖος 202, 205
ἀνδρόγυνος 201-205, 407
ἀνδρογύναιος 201-205, 407
ἀνεπτρωμένη 180, 187, 200
ἀνὴρ 366
ἄνομα 227
ἀπὸ θυρίδος
 παρακύπτουσα 187-190
ἀποπλανᾶω 200
ἀπώλεια 196
ἀργίος 205
ἀρετή 246
ἀρμόζεται 240
ἀσεβ- 227
ἀσέβεια 227
ἀσεβής 216, 227-229
ἄστεγος 220
ἄσυλος 136, 404
ασφάλεια 225
ἀψίνθιον 141-143
βορέας 121, 355-356
βουλή 105, 124, 190-193, 225, 391, 407
βρόχος 144
γηγενής 196, 407
γυνὴ ἄλλοτρία 144, 146, 187, 196, 197, 407

γυνὴ ἀνδρεία 173, 202, 239, 240, 245-250, 342, 343, 409
γυνὴ πονηρά 187, 407
δεκτός 157, 221
διαβαίνω 196,
διάνοια 58
δικ- 208-211
δικαιοσύνη 160, 208-210, 214, 246, 251
δόλιος 122
δουλ- 161
δρομεύς 389
δώρων 223, 362
ἐγείρει 239
ἔθνος 213-214
ἔλεον 214
ἐλεῶν 212
ἐν ἀληθείᾳ 220
ἐνδιατρίβω 359, 372
ἐννομος 130
ἐξ Εὐμολπιδῶν 134
ἐξ Εὐπατριδῶν 134
ἐξηγητής 133-135, 403
ἐξίπτασθαι 185
ἐξοκέλλω 200, 359
ἐπιείκεια 130
ἐρείδονται 239
ἐργάτις 176, 359, 406
ἐπιδέξιος 356
ἐπιούσα 370
ἐπισπλαγχνίζομαι 212, 359
ἐπονείδιστος 215
ἔρως γυναικὸς 185, 218
έρμαϊ 259-260, 410
εὐόδος 217
εὐσέβεια 130, 227
ἐχθροί 215
ἡγέομαι 236
Θεοὶ ἀδελφοί 129
Θεοὶ σωτήρες 129

Θεός	221-223	πυθμένα ἄδου	196
κακή βουλή	105, 190-193, 407	Σειρήν	197-201
καθαρισμός	157	σοφία	12, 132, 214, 402, 404
καιρός	225	σπλάγχνον	212
καλλὸς καὶ ἀγαθός	368	στρατοπεδεύω	207, 408
καρδία	58	στροφαί λόγων	170-173, 403, 409
κέπφος	145, 405	στροφή	170
κεπρωθείς	145-146, 404	Στύξ	196
κέρκωψ	206, 359, 407	συκοφαντέω	135
κρατήρ	149	συκοφάντης	135
κρίνειν	173, 406	συμβολή	256
κρόκος	138-139	συμπεριφέρω	236
κτάομαι	245	συμπόσιον	257
κτηῖμα	245	συνέδριον	124-127, 403
κύριος	138, 221-223, 244	σύνεσις	214, 229
λοιμεύομαι	357	συνοικέω	236
λύειν αἰνίγματα	172	σώζομαι	224, 226
μακροήμερευσις	72	σωτηρία	225
Μέλισσαι	177	σωφροσύνη	169, 246, 247, 249, 251
μόλις	226	Τάρταρος	195-196
νόμος	213-214, 363, 403	τὰ πάτρια	134
ξένισις	153	τέμενος	137
ξενισμός	138, 152-155, 404	τοῖς φοίνιξιν	358
ξένος	138	τράγος	129
ὁδός	216-219	τραγωδία	129
ὀκνηροὶ	249	τρίβος	216
ὅσιον	127, 224	τρίβους λείους	406
ὀμιλέω	236	ὔβρις	180, 406
ὁμολογία	238, 240	ὑβριστικόν	180, 406
οἰκέται	161	ὑγιῶς	173, 406
οἶκος	122	ὔδωρ	196
οἰκουμένη	137-138, 404	ὑπερασπίζω	207, 408
οἰκτίρω	223	ὑπερβήση ποταμὸν	196
ὅσιος	127, 224	φιλ-	215-216
ὀσιότης	214	φιλία	215, 362-363, 393
πάρεδρος	231	φίλος	121, 215
παιδ-	170	φιλαμαρτήμων	360
παιδεία	131, 170, 223	φιλανθρωπία	130
παράνομος	135, 213-214	φιλεχθρέω	360
παρεδρεύω	128, 230, 404	φίλημα	215
περιπατέω	218	φιλονεικέω	360
πέτευρον	196, 360	φρόνησις	246, 362
πίθος τετρημένος	184-185, 406	χιονίζη	241
πόλις	148, 149	χρηματισμός	128, 403
πολίτης	121-122, 403	χρονίζη	241
πορνεία	239	ψευδής	122
πρός	375	Ζεὺς ξένιος	153
πρωτογενές	235	Ζεὺς ἱκετήσιος	153
πτέρος	187		
Πυθόχρηστοι	134		

ÍNDICE DE TÉRMINOS LATINOS

<i>Aetas florida</i>	273-274, 410	<i>Luxuriosa</i>	183, 313-314
<i>Agnus lasciviens</i>	268-269, 409	<i>Matronae</i>	303
<i>Anima</i>	58, 100, 335	<i>Matronalia</i>	162, 405
<i>Aquilo</i>	260	<i>Modestia</i>	298-299
<i>Ariolus</i>	261	<i>Mulier fortis</i>	330, 341-344, 411
<i>Arma</i>	276	<i>Ornatus</i>	303-306
<i>Comissatio</i>	257	<i>Os bilingue</i>	269-270
<i>Coniector</i>	261	<i>Os vulvae</i>	327, 328, 337-341,
<i>Convivium</i>	255-257		344, 411
<i>Cronia</i>	162, 405	<i>Peccator</i>	308-309, 379
<i>Cultus</i>	303	<i>Per mensam</i>	164
<i>Cursor</i>	388-389	<i>Prudentia</i>	292-293
<i>Decor</i>	302	<i>Ptolemaieia</i>	129
<i>Epula</i>	258	<i>Pupillus</i>	281
<i>Fides</i>	281	<i>Sacaea</i>	161-163, 405
<i>Fornix</i>	276-277	<i>Saturnalia</i>	162-163, 405
<i>Fortitudo</i>	292-293, 302	<i>Senatores</i>	282-283
<i>Gladii</i>	276	<i>Sopitus</i>	312-313
<i>Gubernator</i>	312-313	<i>Spes</i>	395
<i>Holera</i>	155	<i>Stilio</i>	275-276
<i>Incensum</i>	287	<i>Stola</i>	162
<i>Index iustitiae</i>	278	<i>Symbola</i>	256, 410
<i>Inretio</i>	145, 344, 411	<i>Temperantia</i>	257, 292
<i>Iustitia</i>	287, 292-293	<i>Turpitude</i>	281
<i>Lepusculus</i>	275	<i>Uerba Composita</i>	266-268
<i>Lex Iulia</i>	282, 289, 322	<i>Versipellis</i>	270-271
<i>Lex Oppia</i>	303	<i>Vir Trilinguis</i>	270
<i>Limes</i>	277		

6.2 Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento⁴

Proverbios

1	47	1,22	68, 69, 100, 180, 227, 228, 365
1,1	73, 74, 132		
1,1-7	41, 345	1,23-25	115
1,1-9,18	351	1,24	44, 115, 371
1,1-22,16	352	1,25	350
1,2	41, 42, 131, 170	1,26	115, 359, 381
1,3	170-173, 220, 403, 409	1,27	72
1,4	42	1,27a	381
1,5	69, 245	1,27c-2,1	13
1,6	171, 173, 409	1,28	115, 364
1,7	39, 42, 69, 114, 116, 222, 227	1,29	39, 72
1,7b	68	1,29-30	115
1,8	33, 39, 42, 84, 92, 93, 97, 101, 104, 131, 225, 347, 350, 401	1,30	350
1,8a	94	1,31	227
1,8-9	83, 97	1,32	227, 228
1,8-9,18	11, 345	1,32a	72, 209
1,8-19	44, 93	1,33	115
1,9	92, 103, 300, 302, 349	1-9	11, 15, 34, 42, 51, 53, 54, 55, 93, 97, 100, 106, 113, 114, 115, 346, 352
1,10	227, 401	2	105, 192, 193
1,10-11a	53	2,1	33, 93, 94, 350, 401
1,11-14	105	2,1-2	105
1,12	61, 72, 196, 339, 349	2,1-22	93
1,14	353, 354	2,2	42, 64, 350
1,15	65, 216, 401	2,3	42, 349, 350
1,15-16a	53	2,4	60, 103, 349
1,16	65, 352	2,5	39, 42, 54, 222
1,17	63, 95, 208	2,5-8	73
1,18	72	2,6	42, 54
1,19	72, 227	2,7	54, 207, 225
1,20	42, 54, 72, 118, 148, 403	2,7-9	192
1,20-21	103	2,8	42, 53
1,20-33	43, 97, 100	2,8-9	192
1,21	115, 128, 149, 230, 253, 404	2,9	53
1,21b	231	2,10	42, 58, 59
		2,11	42, 105, 223, 224, 391
		2,12	53, 106, 192
		2,13	53, 192

4. Sigo la numeración de la Biblia hebrea.

2,15	53, 192, 216, 359, 397	3,28	88, 369
2,16	61, 97, 104, 106, 107, 192, 350, 407	3,29	88, 121, 215
2,16-19	97, 104, 105	3,30	360
2,17	105, 109, 190, 192, 332-334, 407	3,31	245
2,17a	83, 354	3,32	37, 38, 124, 360
2,17b	83	3,33	38, 70, 222, 227
2,18	53, 72, 83, 195, 196-197, 272, 407	3,34	14, 69
2,18-19	251	3,34b	90
2,19	72, 192, 216, 330	3,35	227, 228
2,20	54, 175-176, 208, 216, 348, 406	4,1	33, 42, 54, 93, 131, 170, 401
2,21	283	4,1a	94
2,21-22	70	4,1-3	104
2,22	72, 216, 227	4,1-4	94
3,1	30, 33, 60, 93, 94, 346, 401	4,1-5	92
3,1-2	72	4,1-9	93
3,1-12	93	4,3	84, 97
3,3	58, 75, 147, 349, 405	4,3a	54
3,4	63, 115, 229	4,3-4	237
3,5	36, 42, 59, 60	4,4	234, 253, 408
3,5a	40	4,4-5	54
3,6	53	4,5	42, 60, 61, 103
3,7	14, 36, 63, 222	4,5-9	97
3,8	66, 349	4,6	103, 115
3,9	120, 405	4,6-9	103
3,9a	91	4,7	42, 352, 353
3,10	359	4,8	103, 115, 207
3,11	14, 33, 36, 42, 93, 131, 170, 381, 401	4,8-9	207, 407
3,12	36, 96	4,9	103, 207, 300, 302, 349, 408
3,13	42, 54, 115	4,10	33, 72, 93, 94, 216, 354, 401
3,13-18	97	4,10a	54
3,14	115	4,10-19	93
3,15	115, 301, 303, 350	4,11	42, 93, 158, 359
3,16	42, 72, 115	4,11a	54
3,16A	210, 214, 354	4,11-12	216
3,17	54, 216	4,13	42, 131, 170
3,18	56, 73, 115	4,14	65, 227, 311
3,19	35, 42, 50, 222	4,14-15	216
3,19-20	35, 55	4,17	227
3,20	42	4,18-19	70, 216
3,21	33, 42, 63, 93, 225, 401	4,19	227
3,21-35	93	4,20	33, 64, 93, 94, 350, 401
3,23	53, 65	4,20-21	30
3,25	227, 381	4,20-27	93
3,26	65, 95	4,21	63
3,27	62, 391	4,23	30, 58
		4,24	60, 61, 208
		4,25	63, 64

4,25b	208	6,6-8	71
4,26	14, 65	6,7	76
4,26-27	26-27, 53	6,8ABC	176, 354, 406
4,27	382	6,9	71
4,27b	65	6,9-10	71
5	109	6,10	62
5-7	110, 251	6,10-11	91, 350
5,1	33, 42, 64, 93, 94, 350, 401	6,11	71, 164, 165, 359, 388
5,1b-2a	94	6,12	60, 68, 315-316, 409
5,1-11	104	6,12-13	65
5,1-23	93	6,13	63, 359
5,2	42, 60	6,14	59, 121, 231, 403
5,3	60, 62, 104, 253, 382, 408	6,15	316, 349, 381
5,3-6	97, 105	6,16	370
5,4	141, 142, 143, 404	6,16-19	57
5,4a	62	6,17	37, 60, 62, 63, 180, 230
5,5	53, 65, 95, 106, 349	6,18	37, 57
5,6a	382	6,18b	65
5,7	33, 60, 61, 93, 94, 350, 401	6,19	37, 122
5,8	78, 219	6,19a	81
5,10	104	6,20	33, 83, 84, 92, 93, 94, 97, 101, 104, 350
5,12	42, 60, 131, 170	6,20ss	58
5,13	64	6,20-35	93, 104
5,14	79	6,23	42, 131, 170, 349
5,15	53, 102	6,24	60, 62, 107, 110, 312, 350, 356
5,15-18	102, 105, 196	6,24-29	98
5,15-18a	83	6,25	64
5,15-19	97	6,26	53, 83, 110, 335
5,15-23	104	6,27-28	83
5,16	53, 365	6,28-29	102
5,17	104	6,29	83, 88, 330-332
5,18	102, 360	6,30	53
5,18b-19	83	6,32	59, 69, 98
5,19	56, 105, 215, 223, 235, 348, 369, 393	6,33	83, 281
5,20	33, 83, 93, 104, 107, 369, 401	6,35	223
5,20-23	97	7	53, 103, 105, 109, 110
5,21	35, 222	7,1	33, 93, 94, 350, 401
5,22	308	7,1A	223, 403
5,23	42, 170, 359	7,1-4	98
6,1	33, 62, 88, 93, 104, 215	7,1-5	104
6,1-5	81	7,1-27	93
6,2	60, 61, 95	7,2	63
6,3	33, 62, 93, 215, 365, 370, 371, 401	7,3	58, 147, 349, 405
6,4	63, 64, 359	7,4	42, 43, 101, 103
6,5	56, 95, 144	7,5	104, 107, 253, 312, 350, 408
6,6	56, 71	7,5-27	98, 109, 196
6,6-7	77	7,7	59, 69

7,9	372	8,17a	103
7,10	60, 98, 185, 187, 200, 328, 344, 359	8,17b	103
7,10-11	185, 334, 337, 407, 411	8,18	115, 208
7,11	65, 180, 187, 200, 359	8,19	115
7,12	111, 360	8,19a	349, 383
7,13	312	8,20	216, 218, 347, 348, 364, 384
7,14-20	98	8,21	115, 349
7,15	103, 187	8,21A	354, 372
7,16	146, 254, 359, 405	8,22	48
7,17	359, 400	8,22-31	48, 49, 372
7,18	312, 369, 393	8,23a	48
7,19-20	109	8,24-16	49
7,20	62	8,26	137, 371, 404
7,21	60, 61, 62, 144, 200, 312, 344, 359, 404, 411	8,26a	35
7,21b	197, 407	8,27	35, 349
7,21-22	269	8,28	35, 63
7,22	42, 56, 145, 193, 268, 359, 381, 404, 407, 409	8,29	35
7,23	95	8,30	115, 167, 360, 402, 405
7,24	33, 60, 62, 93, 94, 350, 401	8,31	137, 359, 404
7,26-27	53	8,32	33, 93, 94, 212, 401
7,27	53, 196, 341, 344, 349, 411	8,33	42
8	32, 35, 54, 99, 167, 179, 192	8,35	72, 74, 102, 103, 349, 350, 386
8-9	55	8,35a	53
8,1	42, 350	8,36	53, 227
8,1-2	103	8,36b	53
8,1-21	372	9	52, 179
8,2	216, 219, 384	9,1	42, 101, 115, 336
8,3	115, 128, 148, 149, 230, 231, 253, 283, 404, 408	9,1-6	51, 98, 100, 101
8,5	42, 59	9,1-12	43
8,6	60, 61	9,3	98, 115, 148, 149, 277, 405
8,6-9	115	9,4	59, 69
8,7	60, 365	9,4a	231
8,7-8	60	9,5	105, 115, 383
8,8	61, 360	9,6	42, 53
8,9	42, 243, 349	9,6b	354
8,10	42, 131, 359	9,7	69, 227, 348
8,11	42, 54, 115, 301, 303, 350	9,8	69, 359
8,12	42	9,9	67, 69
8,13	40, 60, 115, 180, 216, 269	9,10	17, 39, 42, 54, 348, 391
8,14	42, 54, 115, 225, 391	9,10a	39
8,15	73, 76	9,10A	214
8,15a	74	9,11	72, 350
8,15-16	76	9,12	194, 219, 358, 359, 403
8,16	48, 54	9,12b	217
8,17	36, 115	9,12A	194, 217, 407
		9,12B	217
		9,13	101, 180
		9,13-18	43, 52, 98, 104

9,14	148, 149	10,29	38, 70
9,16	49, 69, 350	10,30	70, 227
9,17	53, 102, 104, 196, 359	10,31	42, 54, 60, 210
9,18	53, 195, 196, 197, 272, 341, 349, 360, 407	10,31a	61, 68
10	53	10,31-32	60
10-29	55, 97, 346	10,32	60, 61, 221, 227, 349, 386
10-31	32, 34, 402	11	68
10,1	52, 69, 84, 98, 104, 132, 330, 350	11,1	37, 221, 349, 350
10,1-22,16	12, 132, 345, 351	11,2	42, 54, 68
10,2a	73	11,3	68, 180, 227, 348, 359
10,3	38, 225, 227, 360	11,4	350
10,4	62, 71, 91, 371	11,5	68, 210, 227, 228, 348
10,5	144, 404	11,6	68
10,6	60, 227	11,7	225, 227, 228, 316, 350, 365, 409
10,6-7	70	11,8	68, 227
10,7	227	11,9	42, 60, 68, 121, 227, 403
10,7a	384	11,10	68, 149
10,8	60, 69, 220	11,10-11	149, 211
10,9	68	11,11	60, 227
10,10	60, 63, 69, 118, 359, 365, 370, 403	11,12	42, 59, 68, 69, 122
10,11	60, 72, 227	11,12a	88
10,11a	61	11,13	14, 67, 68, 124
10,12	14, 87, 360, 374	11,14	76, 201, 350, 391
10,12-14	144	11,15	81, 104, 371
10,13	42, 54, 59, 60, 69, 95	11,16	98, 202, 239, 242, 249, 354, 359
10,14	42, 60, 61, 69	11,17	211
10,15	90, 149, 227	11,18	227
10,16	70, 227, 348	11,19	72, 227, 285
10,16-17	77	11,20	37, 60, 71, 74, 221, 349
10,17	42, 131, 170	11,21	331, 376
10,17a	208	11,22	56, 84, 96, 98, 110, 349
10,18	69, 365	11,23	227
10,18-19	60	11,25	359, 365
10,19	61 69, 360	11,26	213
10,20	60, 103, 227	11,27	221, 349, 386
10,21	59, 60, 67, 356	11,29	194, 407
10,21a	61	11,29a	86
10,21b	68	11,29b	161
10,22	38	11,30	56, 73, 365
10,22a	71	11,31	224, 226, 227
10,24	70, 157, 227	12,1	42, 131, 170
10,24-32	70	12,2	38, 42, 74, 221, 285, 349, 386
10,23	42	12,3	70
10,25	70, 224, 227, 316	12,4	66, 84, 98, 102, 103, 115, 202, 240, 242, 249, 252, 253, 300, 301, 330, 342, 344, 349, 373, 408, 412
10,26	63, 71, 359		
10,27	38, 40, 227		
10,28	70, 227, 350		

12,4a	343	13,15b	214, 354
12,6	60	13,16	42, 350, 400
12,8	360	13,17	349, 356
12,9	86	13,18	131, 170
12,10	212, 223	13,19	227, 357
12,11	59, 69, 71, 91, 155, 350, 405	13,19b	68
12,11A	354	13,20	68, 360, 366
12,13	60, 95, 348, 350	13,21a	228
12,13A	212, 354	13,22	227, 279
12,14	60, 61, 62	13,23	394
12,15	63, 69	13,24	42, 95, 170
12,16	69, 400	13,25	223, 227
12,17	81, 210, 278	13,25b	65
12,17-23	346	14,1	42, 62, 98, 336
12,18	310, 349	14,2	40, 68
12,18-19	60	14,3	60, 95, 180
12,19	60, 278, 356	14,3b	61
12,21	210	14,5	81, 122
12,22	37, 60, 74, 221, 349	14,5b	208
12,23	42, 69, 349, 350, 356	14,6	42, 54, 69
12,24	62, 76, 77, 293	14,6-10	13
12,25	59, 209	14,7	42, 45, 60
12,26	121, 210, 215, 354, 359, 392, 409	14,8	42, 69, 400
12,26b	228	14,9	67, 156, 221, 284, 349, 386, 409
12,26A	228	14,10	59, 104, 180, 357
12,27	71	14,11	227
12,28	72, 360, 384	14,12	185, 218, 350, 396
13,1	42, 69, 364, 366	14,12b	13
13,2	209	14,13	59
13,2-3	60	14,13b	13
13,3	60, 61, 296	14,14	60
13,4	71, 202, 365, 368	14,15	400
13,5	81, 118, 210, 227	14,16	69
13,6	227	14,17	42, 84, 360, 365
13,6b-9	13	14,18	42, 300, 347
13,8	91	14,19	227
13,9	227, 349	14,20	90, 91, 215
13,9A	220, 354	14,21	211, 214
13,9Ab	212	14,21a	88
13,10	42, 54, 180	14,22	75
13,11	91, 210, 373, 377	14,22ab	353, 354
13,11c	354	14,23	60, 91, 358
13,12	56, 73	14,24	103, 155, 300, 301, 349
13,13A	160, 161, 217, 354, 405	14,25	81, 122, 270
13,12a	59	14,26	40, 359, 395
13,13b	354	14,26a	70
13,14	72, 95, 350, 365	14,27	40, 70, 72, 73, 95, 350
13,15	229, 403	14,27a	214
		14,28	73, 77

14,28b	76	15,28A	210, 215, 217
14,29	42, 69, 84, 362, 364	15,29	37, 222, 227
14,30	58, 66, 349, 366	15,29A	210
14,31	35, 90, 135, 211	15,29B	210, 217
14,31-15,8	13	15,30	58, 63
14,32	214, 227	15,30a	63
14,32-34	115	15,30b	66
14,33	42, 54, 366, 396	15,31	64
14,33a	59	15,32	42, 131, 170, 364
14,34	214	15,32b	59
14,34a	80	15,33	40, 42, 54, 90, 131, 170, 222
14,35	73, 74, 359, 386	15,33a	39
15,1	84	16,1	36, 60, 272, 296
15,2	42, 60, 61, 302, 350	16,2	38, 39, 63, 227, 309, 350
15,3	35	16,3	35, 310
15,4	56, 60, 73, 295, 349	16,4	35
15,5	42, 131, 170, 214	16,5	36, 37, 331, 347, 360, 371, 377
15,6	227, 228, 293	16,5-9	209
15,7	42, 60, 61	16,6	38, 40, 75
15,8	37, 74, 221, 227, 272, 349	16,7	156, 160, 210, 215, 217, 354, 405
15,9	37, 227, 272	16,8	90, 350, 354
15,10	42, 131, 170, 365	16,9	35, 59, 227
15,11	35, 58, 196, 272, 349	16,10	60, 73, 74
15,12	69, 70, 236	16,10-15	346
15,13	350	16,11	278, 349
15,13a	58	16,12	349
15,14	42, 60, 357	16,12a	74
15,14b	61	16,12b	74
15,16	90, 350, 359, 364	16,12-13	73
15,17	86, 138, 152, 153, 215, 349, 360, 404	16,13	60, 74, 221, 386
15,18	84, 227, 228, 364	16,14-15	73
15,18ab	354	16,15	74, 221, 349
15,19	71, 203, 364	16,16	42, 54, 103, 347, 349, 357
15,19b-31	13	16,17	131, 210, 216, 354
15,20	84, 98, 104, 350, 366	16,18	180, 359
15,21	42, 59, 69, 216, 217	16,19	90, 180, 348
15,22	124, 350, 360	16,20	40
15,22-23	125	16,21	60, 365
15,23	61, 359	16,22	42, 72, 131, 170
15,24	73, 196, 224, 349	16,23	58, 60, 69, 285, 359
15,25	37, 38, 98, 180	16,24	66, 266, 268, 310, 349
15,25a	36	16,25	185, 196, 218, 350
15,25b	90	16,26	60
15,26	37	16,26-27	366
15,26a	210	16,26-29	366
15,27	82, 359, 362	16,27	60, 315, 367
15,27b	224	16,28	215, 333, 367
15,28	58, 60, 227, 297, 409		
15,28a	213		

16,28b	87	18,9	71, 357
16,29	215, 359	18,10	40, 357
16,30	60, 63, 367	18,11	90, 149, 383, 399
16,30c	354	18,12	90
16,31	300, 301, 349	18,14	357
16,33	36, 78, 210	18,15	42
17,1	86, 152, 349, 365	18,15b	64
17,2	86, 160, 161, 404, 405	18,17	80, 360
17,3	38, 60, 349	18,17a	385, 409
17,4	60, 365	18,19	127, 149
17,5	37, 90, 91, 331, 359, 365	18,19a	386
17,5c	211, 354	18,20	60, 65
17,6	86, 300, 301, 349	18,21	60
17,6A	354	18,22	36, 98, 102, 221, 222, 227, 238, 253, 349, 350, 386, 408
17,7	60, 76, 167, 210, 268	18,22A	228, 365
17,8	63, 82, 131, 223, 349	18,23	91
17,9	87, 215, 333, 357, 362, 374, 378	18,23-19,2	351, 352
17,9b	365	18,24	87, 88, 352, 396
17,11	287, 288	19,1	60, 68, 90, 91, 350, 352
17,12	56, 141	19,2	42, 65, 378
17,14	392	19,3	69, 222, 312
17,15	37, 80, 209	19,4	90, 215
17,15b	355, 366	19,5	81, 202, 331, 350
17,16	42, 54, 62, 245, 354	19,5b	208
17,17	87, 88, 121, 215, 354, 374	19,6	76, 128, 357
17,18	59, 62, 69, 81, 215, 370, 384	19,6b	87
17,19	360	19,7	90, 91, 215, 224, 360
17,20	60, 357, 359	19,7c	224
17,21	69, 347, 365	19,7cde	354
17,21c	354	19,8	42, 59, 366
17,22	59, 66, 273, 347, 350, 359	19,9	81, 350
17,23	82, 217, 223, 227	19,10	77, 86, 180
17,23a	208	19,11	212
17,24	42, 54, 63	19,12	73, 74, 220, 349
17,25	69	19,12a	74
17,26	127, 132, 404	19,12b	74
17,27	42	19,13	83, 103, 111, 328, 337, 408
17,28	60	19,13b	83, 337, 344, 408, 411
18,1	215, 225, 385	19,13-14	98
18,2	42, 58, 69, 395	19,14	36, 37, 102, 167, 202, 205, 222, 239, 240, 242, 408
18,3	227, 308	19,15	71, 202, 205, 241, 359, 407
18,4	42, 60, 61, 358	19,17	37, 90, 211
18,5	80, 224, 227	19,18	96, 180
18,6	60, 61, 69	19,18-19	309
18,6-7	60	19,19	226, 357, 374
18,7	60, 61, 95	19,20	42, 131, 170
18,8	60, 61, 65, 202, 270, 350, 359, 407	19,21	35, 59

19,22	91, 210, 211	21,4	63, 180, 227
19,23	357	21,4a	60
19,23a	40	21,5	71, 91, 294
19,24	60, 62, 71, 350, 371	21,6	60, 95, 349, 357, 359
19,24a	386	21,7	227, 357
19,25	42, 69, 350, 364, 379	21,8	221
19,26	84, 98	21,9	83, 98, 103, 111, 209, 349, 350
19,27	33, 42, 93, 94, 131, 170, 401	21,10	63, 211, 227
19,28	60, 81, 227, 315	21,11	42, 69, 350, 379
19,29	67, 69, 78, 276, 379	21,12	227, 357, 374
20,1	69, 70, 77, 179, 234, 313, 314, 360, 406	21,13	64, 90, 363
20,2	73	21,14	82, 223, 360, 365
20,2a	74	21,16	90, 170, 208, 223, 272
20,3	30, 398	21,17	91, 258
20,4	71, 357	21,18	360
20,5	42, 59, 391	21,19	83, 98, 103, 111, 349, 350, 355
20,6	357	21,20a	223
20,7	68, 388	21,21	357
20,8	63, 73, 74, 132, 349	21,21a	217
20,9	60, 119, 331, 372, 403	21,22	227, 228, 363
20,9-10	351	21,23	60, 296, 366
20,10	37, 278, 349	21,24	69, 379
20,11b	217	21,24a	70
20,12	35, 63	21,25	62, 71
20,13	63, 91	21,26	212, 227, 228
20,14-22	351	21,27	222, 227, 349
20,14-19	352	21,28	297
20,15	42, 60, 103, 301, 347, 352	21,28a	81
20,16	104, 350	21,29	227, 358
20,17	60	21,30	36, 42, 227, 229, 391
20,18	352	21,31	35
20,19	60, 68	22-24	94
20,20	84, 86, 98, 349	22,1	52, 61, 349, 387
20,20-22	351	22,2	35, 90, 91, 347, 350
20,21	377	22,3	69, 350, 400
20,22	40	22,4	40, 90, 298
20,23	37, 278, 349, 350	22,5	95, 216, 276
20,24	36	22,6	398
20,25	61, 95, 374, 396	22,7	76, 160, 161, 365, 405
20,26	69, 73, 227, 276, 360	22,7a	90
20,26a	74	22,8	14, 95, 357
20,27	65, 349	22,8a	359
20,28	73, 75, 349	22,8A	220, 222
20,29	240	22,8Ab	354
20,30	65, 96, 360	22,9	63, 90
21,1	35, 60, 73, 74, 365, 370	22,9a	212, 220, 222
21,2	38, 63, 310, 350, 357	22,9A	354
21,3	37, 156, 160, 220, 349, 405	22,10	69, 70, 124, 126, 379

22,11	60, 73, 74, 87, 222, 357	23,11	78
22,12	35, 42	23,11a	222
22,13	71, 350, 374	23,12	42, 64, 131, 170
22,13b	365	23,13	42, 96, 170
22,14	60, 98, 104, 106, 184, 218, 356	23,13-14	95
22,14a	339	23,14	96, 196, 349
22,14A	217, 218, 354	23,15	33, 59, 69, 93, 401
22,14-15	339	23,16	60, 359, 372
22,15	42, 95, 96, 131, 170	23,17	40
22,16	135	23,18	350
22,17	52, 64	23,19	33, 68, 93, 94, 346, 375, 401
22,17a	64	23,20	121, 155, 257, 360
22,17b	363	23,20-21	255
22,17-19	40	23,21	91, 360
22,17-23,14	11, 31, 345, 401	23,21a	410
22,17-24,22	12, 93, 345, 388, 401	23,22	84, 93, 98, 124
22,17-25,10A	351	23,22-23	54
22,17-31,31	352	23,22-25	104
22,18	60, 65	23,23	41, 42, 352, 353
22,19b	363	23,24	67, 69, 209
22,20	147	23,25	54, 84, 98
22,20b	363	23,26	33, 63, 93, 401
22,21	387	23,27	54, 98, 107, 184, 339, 348, 360, 399, 406
22,21a	363	23,27a	218
22,22	37, 89, 359	23,27-28	98, 104, 110
22,22-23	31, 79, 90	23,29	63, 84, 358, 360, 398
22,23	78, 136, 404	23,31	63, 165, 193, 236, 258, 312, 360, 405, 407
22,24	31, 215	23,31b	354
22,24a	396	23,32	359
22,25	95, 144	23,33	63
22,26	62, 82	23,34	312
22,26a	371	24	52
22,27	360	24,2	59, 60
22,28	31, 37, 79	24,3	42
22,29	73, 75, 128, 360	24,3-4	115
23,1	76, 77, 360	24,4	42
23,1-2	31	24,5	42, 364
23,1-3	80	25,6	359
23,1-8	346	24,7	42, 60, 78, 223, 299, 300, 302
23,2	96, 295, 372	24,8	42, 124
23,2-3	77	24,8a	125
23,4	42, 91, 358	24,9	44, 69, 359, 379
23,5	63	24,9a	68
23,6	63, 389	24,12	14, 35, 38, 58, 138
23,6-9	80	24,12d	38
23,7	260, 410	24,13	33, 93, 401
23,9	64		
23,10	37, 279, 280, 281		
23,10-11	79, 90		

24,13-14	105	25,11-12	349
24,14	42, 54, 368	25,11-29,17	351
24,14b	350	25,12	64, 69, 103, 349, 361
24,15	227, 361, 392	25,13	56, 120, 403
24,16	60, 227	25,14	56
24,17	360	25,15	60, 77
24,18	37	25,15a	128
24,19	359	25,15b	66
24,20	227, 349	25,17	65, 88, 360
24,21	33, 73, 93, 222, 360, 401, 404	25,17-18	121, 215
24,21a	75	25,18	81, 276, 358, 360
24,21-22	127, 132	25,20	169
24,22	75, 132, 227, 381, 404	25,20A	354, 405
24,22e	358, 359	25,21	14, 372
24,23	78, 136, 404	25,21-22	38
24,24	31, 215, 227	25,23	56, 60, 121, 260, 355, 403
24,24a	396	25,24	83, 98, 103, 111, 349, 350
24,25	80	25,25	360
24,26	60, 61	25,26	227, 358, 375
24,27	83, 120, 223, 403	26,1	121, 350
24,28	60, 81, 122, 403	26,2	56
24,29	211	26,3	56, 95, 213
24,30	56, 59, 69, 71, 245	26,4-5	375
24,30-31	367	26,5	63
24,30-33	71	26,6	62
24,31	349, 361	26,7	60
24,32	42, 59, 131, 170	26,8	259, 349, 350, 359, 410
24,32b-34	91	26,9	60, 109, 161, 367
24,33	62, 359	26,10	30, 318, 319, 361, 410
24,33-34	350	26,11	14, 56, 359, 374
24,34	71, 164, 165, 388, 405	26,11A	354
25,1	11, 52, 73, 131, 132, 215, 358, 359	26,12	36, 63, 109, 350, 357
25,1-10A	351	26,13	71, 217, 350, 357
25,1-29,27	132, 345	26,13-16	71
25,2	74	26,14	71, 360
25,2-3	73	26,15	60, 62, 71, 350, 371, 386
25,3	75, 284	26,16	63, 71, 357
25,4	74, 399	26,17	206
25,5	73, 74, 227, 349	26,17a	362
25,5b	74	26,18	88, 194
25,6	73, 75	26,19	88, 121, 215
25,7	14, 63, 75, 76	26,20	359, 365
25,8	80, 121, 215	26,21	84
25,9	357	26,22	61, 65, 205, 212, 350, 359, 407
25,10	167, 215, 217	26,23	60, 359
25,10c	354, 359	26,23a	363
25,10A	167, 354, 405	26,24	60, 363
25,11	103, 399	26,24b	363
		26,25	363

26,26	78, 124, 363, 359	28,17	213
26,27	349, 375, 399	28,17A	213, 354
26,28	60, 61, 220	28,18	68, 209
26,28a	389	28,19	350
27,2	60, 61, 104, 360	28,20	331, 358
27,3	349, 359	28,20b	91
27,5	215	28,21	80, 209
27,5-6	87	28,22	63, 212, 357, 389
27,6	215	28,23	60, 61, 312, 359
27,8	161, 359	28,23a	217
27,9	87, 287, 365	28,24	84, 98, 227
27,10	215, 359	28,25	40, 359
27,10a	88	28,26	36, 42, 68
27,10c	88	28,27	63, 90, 91, 307
27,11	33, 69, 93, 401	28,28	227
27,11a	59	29,1	349
27,12	350, 363, 400	29,2	77, 227, 357
27,13	104, 180, 350, 357, 371	29,3	42, 43, 54, 83, 98, 110, 132
27,14	88, 215, 375	29,4	73, 74
27,15	83, 103, 111, 253, 337, 366, 408	29,5	61, 215, 312
27,15-16	98	29,6	95, 350
27,16	84, 121, 194, 355, 403, 407	29,7	42, 78, 227
27,17	87, 121	29,7a	79, 90
27,18	56	29,8	149, 379
27,19	400	29,9	210, 213
27,20	63, 185, 349	29,10	372
27,20a	358	29,11	69, 84
27,20A	354	29,12	76, 77, 209
27,21A	354	29,13	35, 63, 90, 91, 350
27,22	124, 125	29,14	73, 74, 82, 90, 349, 357
27,23	56, 59	29,15	42, 85, 95, 98, 234
27,23-27	56, 223	29,15a	96
27,24	88, 300	29,15b	96
27,25	56	29,16	227, 357, 359
27,27	98	29,17	82, 96, 213
28,1	227	29,17ab	213
28,2	76, 227	29,18	133, 135, 213, 363, 403
28,3	91, 135, 227, 357	29,19	86
28,4	227	29,20	61, 350
28,5	39, 367	29,21	167, 406
28,6	68, 90, 91, 220, 350	29,22	84, 363, 366
28,9	64	29,22b	296
28,10d	354	29,23	180, 223, 360
28,11	63	29,24	360
28,12	227	29,25	40, 95, 227, 360
28,13	227, 365	29,25cd	353, 354
28,14b	58	29,26	76, 77
28,15	76, 77, 141, 214, 404	29,26b	78
28,16	42, 69, 76, 135, 209	29,27	210
		30,1	52

30,1-13	96	31,3-4	73, 358
30,1-14	345	31,4	76, 77, 314, 360
30,1-31,9	12	31,4-5	74
30,2	42, 363, 366	31,5	78, 90
30,3	42, 363, 391	31,8	78, 173, 360, 406
30,3a	222	21,8a	222
30,4	55, 57	31,8-9	60, 79
30,5	207	31,9	78, 90, 186
30,7	404	31,10	115, 202, 249, 301, 302, 330, 341, 343, 344
30,8	295		
30,8b-9	91	31,10a	115
30,9	295, 357	31,10b	115
30,10	86	31,10-12	116
30,11	84, 98	31,10-21	114
30,12	63, 362	31,10-31	11, 12, 15, 40, 54, 62, 83, 96, 97, 98, 102, 106, 110, 112, 113, 115, 202, 246, 247, 249, 252, 336, 337, 343, 344, 345, 351
30,13	63, 64		
30,14	61, 360	31,11	115, 116, 117
30,15	52, 56, 338	31,12	115, 241, 242
30,15-16	185	31,13	62, 336, 360
30,15b-16	195	31,13-20	116
30,15-33	56, 345	31,14	115
30,16	196, 218, 327, 328, 337, 339, 340, 341, 344, 349, 359, 411	31,15	98, 115
30,17	56, 63, 84, 98	31,16	56, 62, 83, 115, 244, 336
30,18-19	56	31,17	115
30,19	56, 98, 216, 360	31,18	115, 349
30,19d	390	31,18a	83
30,20	53, 60, 62, 98, 109, 253, 339, 408	31,19	62, 115, 336, 359
30,21	86	31,20	62, 90, 115, 336
30,22	73, 360	31,21	115, 241, 242
30,22a	86	31,21-25	116
30,23	98, 241, 242	31,22	242, 361
30,24-28	56	31,23	78, 102, 115, 116, 117, 124, 125, 249, 282, 360, 361
30,25	56		
30,26	56, 214, 275	31,24	358
30,27	56, 73, 143, 358, 359	31,25	115, 302, 360
30,28	56, 73, 275, 359	31,26	42, 60, 115, 210, 214, 246, 408
30,29	359		
30,30	56, 128	31,26-27	116
30,31	56, 73	31,27	12, 71, 115, 155, 249, 358, 360, 402
30,31b	354, 358		
30,32	60, 61, 168, 405	31,28	115, 116, 117, 358, 360
30,33	372, 376	31,28-29	116
31	115, 178, 247	31,28-31	116
31,1	52, 73, 85, 128, 357, 403	31,29	71, 245, 390
31,1-9	93, 97, 98, 345	31,29b	354
31,2	65, 234	31,30	40, 114, 115, 116, 249, 359
31,3	98, 360	31,30b	354

31,31 63, 78, 115, 173, 242, 336,
409

Génesis

1 204, 205
1,2 49
1,27 204
2 204, 205
2,5 49
2,8 221
2,9 56, 73
2,20^{ss} 240
2,21 205
3,8 388
3,20 104
3,22 56
3,24 73
4,1 48
4,15 137
6,1-4 273, 324
6,4 272
9,11 317
12,9 207
12,16 86
14,5 272
14,19 48
14,22 48
15,1 207
16,11 398
18,1-8 53
19,5 330
19,31 330
20,3 398
20,18 338
24,7 288
24,15-21 102
24,22 349
26,8 188
27 101
29,11 102
29,21 330
30,3 330
32,5 86

34,3 312
38 106
38,8 330
38,14 335
40,8 133, 135
41 133
41-45 235
41,8 133
41,15 135
41,16 135
41,18 403
41,24 133, 396, 403
41,38-39 135
47,6 342
48,16 288
49,6 124
50,21 312

Éxodo

1,11 62
2,15-17 102
3,8 177
3,17 177
7,26 330
8,1 330, 371
9,1 330
9,22 371
10,1 330
10,12 371
10,12-14 144
10,21 371
13,2 235
13,5 177
13,20 207
13,21 236
14,2 207
14,26 371
18,21 342
20,16 88

20,17	88
21,12-14	137
21,29	221
22,7	221
22,20	79, 88
22,21	79, 222
22,22	79, 88
22,25	255
23,1-3	80
23,6-9	80
23,8	82
24	131
24,12	147
28,30	36
28,38	157
29,36	157
30,1	287
30,7	287
30,10	157
30,11-16	157
31,3	50
32,8	218
33,3	177
33,19	75
34,6	75
34,26a	160
40,4	159
40,6	159

Levítico

1,3-4	157
5,4	310
8,8	36
11,5	275
11,7-8	110
14,32	157
15,18	331
15,19-20	331
17,4	157
17,11-14	58
19,5	157
19,10	89
19,18	88
19,34	88
19,36	278
20,10	335
20,24	177
22,31	95

26,11	399
27,30	160

Números

4,16	287
12,8	171
13,27	177
14,8	177
15,21	160
16,13	177
18,2	160
23,23	74
33,52	399
35,9-29	137

Deuteronomio

1,40	207
1,44	176
2,11	272
2,20	272
3,12	122
3,13	272
3,24	221
4,39-40	95
5,20	88, 122
5,21	88
6,3	177
6,4-6	95
6,4-7a	92
6,6ss	58
7,9	95
9,26	221
10,17	82
10,18	79, 89
11,9	177
14,7	275
14,8	110
14,22	160
14,29	79
15,9-11	63
16,19	82
16,21	42
17,5	283
18,10	74
18,10-11	261
19,14	37

21,20	256, 314
23,15	388
24,1	239
24,17-19	79, 89
26,1-11	160
26,9	177
26,15	177
27,3	177
27,17	37
27,19	89
27,25	82
28,4	104
28,37	171
29,17	142
30,15-20	53
30,16	219
31,16	398
31,20	177
32,6	48
33,29	207

Josué

5,6	177
8,26	371
15,8	272
16,10	62
17,13	62
18,16	272
20,1-19	137

Jueces

3,29	115
4	101
4,5	101
5	101
5,3	76
5,6	384
5,7	104
5,11	286
6,26	42
11,1	115
13,7	398
14,8	177
14,15	312
15,1	330
19,3	312

Rut

2,2	377
2,7	377
2,16	377
2,20	79
3,11	115, 252, 342
4,1-12	78
4,11	342

1 Samuel

2,8	149
2,12	380
9,16	76
10,1	76
12,2	388
12,3	82
13,14	76
15,3	280
15,12	277
15,23	74
16,7	400
25,18	101
25,27	388
25,30	76
25,33	101

2 Samuel

2,6	75
5,18	272
5,22	272
6,5	167
6,9	330
6,14	167
7,6	388
7,15	75
14,1-20	101
14,3	101, 330
14,19	101
16,21	330
17,8	141
17,28	146
20,14-22	101
20,16	101
20,22	101
23,2	296

1 Reyes

1,13	330
1,35	76
3,5	72
3,9	59
3,12	222
3,13-14	72
4,9	59
5,12	132
5,13	57
7,14	50
8,12	221
10,1	171
10,18	383
20,7	283
20,36	398
21,3	42
21,25	106
23,15	42

2 Reyes

2,21	317
9,30	188
19,34	207
20,3	218
20,6	207
21,13	386
21,22	218
23,3	95
24,16	342
25,30	152

1 Crónicas

9,13	342
11,15	272
14,9	272
21,15	288
28,9	400
29,22	76

2 Crónicas

2,21	394
9,1	171

13,1	287
24,4-14	157
29,7	287
31,5	160
34,31	95
35,13	386, 387

Nehemías

1,5	95
10,32-33	157

Tobías

1,21	30
2,10	30
4,11	158
5,27	288
6,16-22	326
8,9	314
11,9	312
11,19	30
14,10	30

Judith

11,9	124
12,12	236
16,16	158

Esther

2,11	388
5,4ss	101

1 Macabeos

1,14	165
15,33-34	394

2 Macabeos

1,10	283
4,9	165

4,12	165
4,33	136
6,4	314
6,18-19	111
6,18-31	110
6,31	342
7	110
7,1-2	111
11,6	288
11,27	283
14,5	124
14,22	167
15,23	288

Job

1,3	86
1,8	39
2,3	39
3,9	64
3,16	280
9,25	388
9,27	399
10,11	48
11,8	185
15,25	371
16,16	64
19,8	384
19,18-19	309
20,17	177
22,6-9	79
24,8	395
25,4	331
28	99
28,1-18	299
28,17	383
28,18	299, 301
28,28	39
29,7	148, 283
30,29	197
34,35	170
38ss	57
38,20	384
40,20	196
41,10	64
41,24	196
42,11	349
42,12	86

Salmos

1,1	379
2,2	76
4,6a	158
8,3	280
9-10	113
11,4	64
11,7	286
14,4	61
15,5	82
16,11	218
19,11	383
20,8	35, 277
21,4	383
22,27	53
23,3	175
23,5	53
25,10	75
25(26),4	124
26,2	400
27,22	124
29,3	284
33,16	342
36,10	72
37,5	218
39,2	296
41	53
41,10	53
46,2	395
50,12	331
50,13-14	158
51,17	296
51,18-19	158
55,14	333
57,7	399
61,4	395
61,7	75
62,9	395
63,6	340
64,8	279, 280
65,15	287
68,6	79
68,18a	277
68,22	388
69,31-32	158
72,4	135
72,19	284
76,6	342
78,49	288

82,3	90
85,11	75
85,14	356
86,15	75
88,11	272
89,15	75
89,25	75
91,16	72
94,6	79
101	75
101,3-8	76
103,6	286
103,18	95
104,4	288
104,18	275, 395
104,20	396
104,24	50
106,33	310
111(112),5	223
118,12	176
119	113
119,85	356, 399
119,127	383
124,3	61
132,4	64
136,5	50
139,13	48
139,13-16	104
140,2	287
141,2	158, 287
141,3	296
141,5	87
142,3	398
144,14	333
146,9	79, 89
148	57
151,2	167

Qohelet

12,3	342
12,13	39

Cantar de los cantares

1,15-16	398
1,2b	394
1,4d	394

2,9	188
3,2-3	103
3,11	103, 349
4,5	369
4,10a	394
4,12	102
4,14	138
4,15	102
5,15	383
6,9-10	116
7,3	369
7,13b	394

Sabiduría

1,11	360
1,15	225
6,14	231
7,22	50
8	243
8,7	243
8,8	170, 171, 172, 173
8,9	243
8,9ss	117
8,10	243
8,21	222
9	222
9,4a	231

Sirácida

1,5-10	36
1,7	36
1,11-30	72
1,12	72
1,20	72
3,1-16	86
5,5	288
5,9	219
6,7-12	87
7,21	161
10,16-17	77
10,25	161
22,6b	96
23,2	96
23,24	79
24	99
24,1	44

26,2	343
26,9	109
26,12	109, 339
28,15	252
29,14	82
29,17	82
30,1	96
30,1-13	96
33,7-15	68
33,25	86-87
33,27	86-87
39,1	171
39,1-3	171
39,2	171
39,2-3	171, 173
39,3	171
43	57
44,4	76
47,15	171

Isaías

1,13	287
1,17	79
1,23	79, 82
1,24	45
3,15	45
5,14	340
5,22	252
5,22-23	77
5,23	82
5,25	371
6,11	44
9,11	371
9,16	371
9,20	371
10,1-2	79, 89
10,2	89
10,4	371
13,12	383
13,21	197
14,22-23	45
17,3	45
23,11	371
24,16	314
25,4	395
25,6	53
25,7	335
26,18	194, 407

28,4	396
28,17	395
30,8a	147
31,5	207
31,9	319
33,15	82
34,4	201
34,13	197
38,20	50
40,6	274
40,23	284, 314
43,16	384
43,20	197
44,26	288
45,12	371
50,2	342
51,9	318
55,1	53
55,7	218
58,7	89, 220
58,12	384
59,7	352, 353
59,21	296
61,10	103
62,10	349
65,12	44
66,4	44
66,7-14	50
66,12	312
66,13	312

Jeremías

1,8	45
1,15	45
1,19	45
2,2-3	333
2,15	397
2,19	45
3,3	334
3,4	333, 334
3,22	45
4,11	356
4,12	44
4,14	44
4,21	44
6,11	280
7,2	283
7,6	79

9,14	142
9,17	64
10,15	50
11,5	177
11,10	394
11,19	333
12,4	44
13,27	44
14,7	45
14,14	74
15,16	53
15,17	124
17,1	147, 349
17,10	400
17,19	44
18,15	384
22,3	79
22,3a-b	79
23,15	142
23,18	124
23,19	44
23,22	124
23,26	44
26,17	283
27(50),39	197
30,16	342
30,23	44
30,28 (49,33)	155
31,22	44
31,33	60, 349
31,37	44
32,22	177
36,23	122
38,34	122
40,5	152
41,6	330
46,25	18
47,5	44
48,9	186
48,41b	342
49,11	79
49,22	342
51,15	50
51,30	342
52,4	207
52,34	152

Lamentaciones

1-4	113
2,19	280
3,15	142
3,19	142
4,2	383
4,5	50
4,7	301
5,14	283

Baruc

3,13	218
------	-----

Ezequiel

1,13	388
3,27	296
5,8	44
5,11	45
8,12	399
11,8	45
11,21	45
12,24	74
13,6-7	74
13,18	335
13,19	335
13,23	74
16,8	393, 394
16,27	371
16,37	281
18,6	332
18,10	379
18,29	218
20,6	177
20,15	177
20,23	44
21,26-27	74
21,34	74
22,29	89
23,3	369
23,8	369
23,17	393
23,19	333
23,21	369
23,42	167
24,9	44

25,7	371
27,16	299
28,24a	317
30,11a	379
30,14	18
30,15	18
30,16	18
34,22a	317
45,10	278

Daniel

1,17	170
3,20	252
4,6	314
4,24	358
6,7	283
8	130
8,13	44
8,23	171
9,4	95

Oseas

2,17	333
4,6	44
6,6	158
8,5	44
8,7	194, 407
9,14	104
11,7	45
12,2	194
12,7	278
13,8	141
14,5	45

Joel

4,16	395
------	-----

Amós

2,6-7	89
3,13	45
4,15	45
5,7	142

6,4	168, 255
6,5	319
6,12	142, 397
8,4	89
8,6	89

Abdías

1,16	396
------	-----

Miqueas

1,8	197
2,9	280
3,5	74

Nahum

1	113
2,4	
3,8	18, 167

Habacuc

1,10	76
1,13	396
2,2	147
2,5	340
2,6	44

Sofonías

2,13	371
------	-----

Zacarías

1,12	44
7,10	89
7,10a	79
8,16	283
14,21c	317

Malaquías		3,5	79
		3,8	136
1,1ss	159		
2,14	333		

Apócrifos del Antiguo Testamento

1 Esdras		6,31	215
9,17	318		

4 Macabeos

3 Esdras		2,23	251
		4,20	165
3,6	349	7,8	207
		15,10	251

4 Esdras

8,52	286
8,60	286

Salmos de Salomón

4,1	124
12,2	170
17,24	213

3 Macabeos

1,19	167
------	-----

Nuevo Testamento

Mateo		19,3-12	336
		19,9	239
		27,63	221

5,7	212
5,32a	239
6,11	370
12,34	57
13,19ss	327
13,41	288
17,24-27	157

Marcos

1,41	212
6,34	212
8,32	212
9,22	212

10,11ss	239
10,42-45	164

Lucas

6,45	57
7,13	212
10,33	212
11,3	370
12,35-38	164
14,7ss	14
14,45	221
15,20	212
16,18	239

Juan

13,1-16	164
14,3	286

Hechos

4,31	296
6,9	18, 19
16,14	114
18,24	18
27,6	18
28,11	18

Romanos

1,7	396
2,6	14
6,19	396
12,16	14
12,17	229
12,20	14
13,13	218
16,2	396

1 Corintios

1,2	396
6,9ss	396
7,10ss	239

9,7	349
13,7	14

2 Corintios

1,1	396
1,12	396
6,15	316
8,21	229
9,7	14
13,12	396
14,33	396

Gálatas

3,28	164
5,19	314

Efesios

1,1	396
1,4	396
4,1	218
4,30-5,1	396
5,3	396
5,18	313
6,9	296

Colosenses

1,10	218
------	-----

1 Tesalonicenses

4,3	396
-----	-----

1 Timoteo

5	328
---	-----

Hebreos

12,5s	14
-------	----

12,13 14

2,22 14

Santiago

1 Juan

2,13
4,6

2,6 218

1 Pedro

Apocalipsis

4,8 14
4,18 14
5,5 14

3,19 14
8,11 142
13,7 396
13,10 396
14,12 396
21,4 317
22,5a 317
22,12 14

2 Pedro

6.3 Índice de fuentes y autores antiguos

Accio	<i>Ann. Fr.</i>	<i>Annalium Fragmenta</i>
Agustín	<i>De bon. con.</i>	<i>De bono coniugali</i>
	<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
	<i>Doct. christ.</i>	<i>De Doctrina Christiana</i>
	<i>Enarr. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
	<i>Quaes. Ex.</i>	<i>Quaestiones Exodi</i>
	<i>Quaest. Hept.</i>	<i>Quaestione in Heptateuchum</i>
	<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
	<i>Serm. nou.</i>	<i>Sermones nouissimi</i>
Alcifrón	<i>Ep.</i>	<i>Epistolae</i>
Ambrosiaster	<i>In Rom.</i>	<i>Commentarius in epistolam ad Romanos</i>
Ambrosio	<i>De Hel.</i>	<i>De Helia et ieiunio</i>
	<i>De ofic.</i>	<i>De officiis</i>
	<i>De Nab.</i>	<i>De Nabuthae</i>
	<i>De par.</i>	<i>De paradiso</i>
	<i>De uid.</i>	<i>De uidis</i>
	<i>De uirg.</i>	<i>De uirginibus</i>
	<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
	<i>Exp. evang. sec. Lucam</i>	<i>Expositio evangelii secundum Lucam</i>
	<i>Expl. psal.</i>	<i>Explanatio psalmorum</i>
	<i>Serm. Aux.</i>	<i>Sermo contra Auxentium</i>
Amiano Marcelio	<i>Res Gest.</i>	<i>Res Gestae</i>
Apolodoro	<i>Bibl.</i>	<i>Bibliotheca</i>
Apolonio de Rodas	<i>Arg.</i>	<i>Argonaúticás</i>
Apuleyo	<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
Aristófanes	<i>A.</i>	<i>Aves</i>
	<i>Ec.</i>	<i>Ecclesiazusae</i>
	<i>Lys.</i>	<i>Lysistrata</i>
	<i>Nu.</i>	<i>Nubes</i>
	<i>Pax</i>	<i>Pax</i>
	<i>Pl.</i>	<i>Pluto</i>
	<i>Ra.</i>	<i>Ranae</i>
	<i>Th.</i>	<i>Thesmophoriazusae</i>
Aristófanes de Bizancio	<i>Epit.</i>	<i>Epítome de la Historia de los animales</i>
	<i>Fr.</i>	<i>Fragments</i>
Aristóteles		

<i>Ath.</i>	<i>Atheniensium respublica</i>
<i>EN.</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>GA.</i>	<i>De generatione animalium</i>
<i>HA.</i>	<i>Historia de los animales</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Oec.</i>	<i>Oeconomica</i>
<i>Po.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
Arriano	
<i>AA.</i>	<i>Anábasis de Alejandro</i>
Ateneo	
<i>Deipnos.</i>	<i>Deipnosofistas</i>
Aulio Gelio	
<i>Noc. Att.</i>	<i>Noctes Atticae</i>
Ausonio	
<i>Eclog.</i>	<i>Eclogarum liber</i>
Basilio el Grande	
<i>Asc. Magn.</i>	<i>Asceticon magnum sive Quaestiones</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Ieiun.</i>	<i>De Jejunio</i>
<i>Serm. Mor.</i>	<i>Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti</i>
<i>Reg.</i>	<i>Regulae Morales</i>
Calderón de la Barca	
<i>Ant. q. tod.</i>	<i>Antes, que todo, es mi dama,</i>
Calímaco	
<i>Aet.</i>	<i>Aetia</i>
<i>Cer.</i>	<i>Hymnus in Cererem</i>
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
Catón	
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura</i>
Catulo	
<i>Carm.</i>	<i>Carmina</i>
Cervantes	
<i>Ruf. dich.</i>	<i>El Rufián dichoso</i>
<i>Quij.</i>	<i>El Quijote</i>
Cicerón	
<i>Acad. post.</i>	<i>Academica posteriora</i>
<i>Att.</i>	<i>Carta a Ático</i>
<i>De div.</i>	<i>De diuinatione</i>
<i>De inv.</i>	<i>De inventione</i>
<i>De nat. Deor.</i>	<i>De natura deorum</i>
<i>Fin.</i>	<i>De finibus</i>
<i>Par. St.</i>	<i>Paradoxa Stoicorum,</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae Disputationes</i>
Cipriano	
<i>De hab.</i>	<i>De habitu uirginum</i>
<i>De lap.</i>	<i>De lapsis</i>
Clemente de Alejandría	
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i>

Clemente Romano		
	<i>Ep. Clem. Virg.</i>	<i>Epistulae duae de virginitate</i>
Columela		
	<i>R. Rust.</i>	<i>Res rustica</i>
Demóstenes		
	<i>Epit.</i>	<i>Epitaphius</i>
	<i>In Mid.</i>	<i>In Midiam</i>
Dídimo el Ciego		
	<i>In Zach.</i>	<i>In Zachariam</i>
Diodoro Sículo		
	<i>Bibl. Hist.</i>	<i>Biblioteca Histórica</i>
Diógenes Laercio		
Dionisio de Halicarnaso		
	<i>Ant. Rom.</i>	<i>Antiquitates Romanae</i>
Esopo		
	<i>Fab.</i>	<i>Fabulae</i>
Esquilo		
	<i>A.</i>	<i>Agamenón</i>
	<i>Ch.</i>	<i>Choephorí</i>
	<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
	<i>Pers.</i>	<i>Persae</i>
	<i>Supp.</i>	<i>Supplices</i>
	<i>Th.</i>	<i>Septem contra Thebas</i>
Esquines		
	<i>Ctes.</i>	<i>In Ctesiphontem</i>
	<i>Fals. Leg.</i>	<i>De falsa legatione</i>
Estobeo		
	<i>Ant.</i>	<i>Anthologium</i>
Eurípides		
	<i>Andr.</i>	<i>Andromacha</i>
	<i>Ba.</i>	<i>Bacchae</i>
	<i>El.</i>	<i>Electra</i>
	<i>Hel.</i>	<i>Helena</i>
	<i>HF.</i>	<i>Hercules furens</i>
	<i>Hipp.</i>	<i>Hippolytus</i>
	<i>Ion</i>	<i>Ion</i>
	<i>Ph.</i>	<i>Phoenissae</i>
	<i>Sch. Ph.</i>	<i>Scholía Phoenissae</i>
Eusebio de Cesarea		
	<i>HE.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
	<i>Marcell.</i>	<i>Contra Marcellum</i>
	<i>PE.</i>	<i>Praeparatio Evangelica</i>
Fedro		
	<i>Fab.</i>	<i>Fabulae</i>
Fernando de Rojas		
	<i>Cel.</i>	<i>La Celestina</i>
Filócoro		
	<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
Filón de Alejandría		
	<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i>

<i>Imm.</i>	<i>Quod Deus immutabilis sit</i>
<i>In Flac.</i>	<i>In Flaccum</i>
<i>Leg.</i>	<i>Legum allegoriae</i>
<i>Leg. ad Caium</i>	<i>Legatio ad Caium</i>
<i>Op. Mun.</i>	<i>De Opificio Mundi</i>
<i>Plant.</i>	<i>De Plantatione</i>
<i>Pos.</i>	<i>De posteritate Caini</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>
<i>Sac.</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
<i>Spec. Leg.</i>	<i>De Specialibus Legibus</i>
<i>Vir.</i>	<i>De virtutibus</i>
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De vita contemplativa</i>
Flavio Josefo	
<i>AI</i>	<i>Antiquitates Iudaicae</i>
<i>BI</i>	<i>Bellum Iudaicum</i>
Gregorio Illiberitano	
<i>Tract. Orig.</i>	<i>Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum</i>
Gregorio de Nisa	
<i>Hom.in Cant.</i>	<i>In Canticum canticorum homiliae 15</i>
<i>Occ. Dom.</i>	<i>De occurso domini</i>
Hesíodo	
<i>Op.</i>	<i>Opera et dies</i>
<i>Th.</i>	<i>Theogonia</i>
Higinio	
<i>Fab.</i>	<i>Fabulae</i>
Hipócrates	
<i>Mul.</i>	<i>De morbis mulierum</i>
Homero	
<i>Il.</i>	<i>Iliada</i>
<i>Od.</i>	<i>Odisea</i>
Horacio	
<i>Sat.</i>	<i>Saturae</i>
Ireneo	
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos</i>
Iseo	
<i>Discursos</i>	
Jámblico	
<i>VP.</i>	<i>De uita Pythagorica</i>
Jenofonte	
<i>An.</i>	<i>Anabasis</i>
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
<i>Oec.</i>	<i>Oeconomicus</i>
<i>Smp.</i>	<i>Symposium</i>
Jerónimo	
<i>Adu. Helu.</i>	<i>Aduersus Heluidium</i>
<i>Adu. Iou.</i>	<i>Aduersus Iouinianum</i>
<i>Adu. Ruf.</i>	<i>Apologia aduersus libros Rufini</i>
<i>Dial. Pel.</i>	<i>Dialogi contra Pelagianos</i>
<i>De Oboed.</i>	<i>Tractatus de oboedientia</i>
<i>De perp. virg.</i>	<i>De perpetua virginitate beatae Mariae</i>

<i>De vir. ill.</i>	<i>De viris illustribus</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Hebr. Quaest. Gen.</i>	<i>Hebraicae Quaestiones in Genesim</i>
<i>In Hab.</i>	<i>Commentarii in Habacuc</i>
<i>In Abd.</i>	<i>Commentarii in in Abdiam</i>
<i>In Amos</i>	<i>Commentarii in Amos</i>
<i>In Eccl.</i>	<i>Commentarius In Ecclesiasten</i>
<i>In Eph.</i>	<i>Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Ephesios</i>
<i>In Ezech.</i>	<i>Commentarii in Ezechielem</i>
<i>In Gal.</i>	<i>Commentarius in Epistolam ad Galatas</i>
<i>In Hier.</i>	<i>Commentarii in in Hieremiam</i>
<i>In Ioel.</i>	<i>Commentarius in Ioelem</i>
<i>In Ion.</i>	<i>Commentarii in Ionam</i>
<i>In Is.</i>	<i>Commentarii in Isaiaam</i>
<i>In Mal</i>	<i>Commentarii in Malachiam</i>
<i>In Matth.</i>	<i>Commentarii in euangelium Matthaei</i>
<i>In Mich.</i>	<i>Commentarii in Michaeam</i>
<i>In Naum</i>	<i>Commentarii in Naum</i>
<i>In Os.</i>	<i>Commentarii in Osee</i>
<i>In Soph.</i>	<i>Commentarii in Sophoniam</i>
<i>In Tit.</i>	<i>Commentarium in Titum</i>
<i>Praef. in Eccl.</i>	<i>Vulgata, Praefatio in Ecclesiasten</i>
<i>Praef. in Hest.</i>	<i>Vulgata, Praefatio in Hester</i>
<i>Praef. in Ios.</i>	<i>Vulgata, Praefatio in libro Iosue</i>
<i>Prol. Sal.</i>	<i>Prologus in libris Salomonis de bebraeo translatis</i>
<i>Tract. psalm.</i>	<i>Tractatus in Psalmos</i>
<i>Tract. psalm. alt.</i>	<i>Tractatus in Psalmos series altera</i>
<i>Uit. s. Hil.</i>	<i>Uita sancti Hilarionis</i>
Juan Casiano	
<i>Conl.</i>	<i>Conlationes</i>
Juan Crisóstomo	
<i>Adv. Joud.</i>	<i>Adversus Judaeos</i>
<i>Asc.</i>	<i>Ascetam facetiis uti no debere</i>
<i>Catech.</i>	<i>Ad Illuminandos Catecheses</i>
<i>De A.</i>	<i>De Anna</i>
<i>De sac.</i>	<i>De sacerdotio</i>
<i>In Act.</i>	<i>In Acta Apostolorum</i>
<i>In Eph.</i>	<i>In epistulam ad Ephesios</i>
<i>In II Cor.</i>	<i>In epistulam II ad Corinthios</i>
<i>In Joan.</i>	<i>In Joannem</i>
<i>In Rom.</i>	<i>In epistulam ad Romanos</i>
Juan Damasceno	
<i>In ep. Paul.</i>	<i>Commentarii in epistulas Pauli</i>
<i>Sac. Par.</i>	<i>Sacra Parallela</i>
Juliano	
<i>Misop.</i>	<i>Misopogon</i>
Justino	
<i>Dial. Tryph.</i>	<i>Dialogus cum Tryphone</i>
Juvenal	
<i>Sat.</i>	<i>Satirae</i>

Lactancio	
<i>Epit.</i>	<i>Epitome diuinarum institutionum</i>
<i>Div. Inst.</i>	<i>Divinae institutiones</i>
<i>De opif. Dei</i>	<i>De opificio Dei</i>
Luciano	
<i>Herm.</i>	<i>Hermotimus</i>
<i>Tim.</i>	<i>Timo</i>
Lucrecio	
RN.	<i>De rerum natura</i>
Lysias	
<i>Ev. Dok.</i>	<i>Peri tes Evandrou dokimasias</i>
<i>In Andoc.</i>	<i>In Andocidem</i>
Macrobio	
<i>Saturn.</i>	<i>Saturnalia</i>
Máximo de Turín	
<i>Coll. serm.</i>	<i>Collectio sermonum antiqua</i>
Menandro	
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
Musonio Rufo	
<i>Rel.</i>	<i>Reliquiae</i>
Orígenes	
<i>Cant.</i>	<i>Commentarius in Canticum canticorum</i>
<i>Cels.</i>	<i>Contra Celsum</i>
<i>De orat.</i>	<i>De oratione</i>
<i>De Princ.</i>	<i>De principiis</i>
<i>Fr. in Pr.</i>	<i>Fragmenta ex commentariis in Proverbia</i>
<i>Hom. in Ex.</i>	<i>Homiliae in Exodum</i>
<i>Hom. in Lc.</i>	<i>Homiliae in Lucam</i>
Ovidio	
<i>AA.</i>	<i>Ars amatoria</i>
<i>Am.</i>	<i>Amores</i>
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
<i>Tr.</i>	<i>Tristia</i>
Pausanias	
<i>Graeciae Descriptio</i>	
Papiros	
<i>P. Eleph.</i>	<i>Papiro Elephantina</i>
<i>P. Gen.</i>	<i>Papiro de Geneve (Ginebra)</i>
<i>P. Hal.</i>	<i>Papiro Halle</i>
<i>PMag.</i>	<i>Papiros Mágicos</i>
<i>P. Oxy.</i>	<i>Papiro Oxyrrinco</i>
<i>P. Tebt.</i>	<i>Papiro de Tebtunis</i>
Pedro Crisólogo	
<i>Coll. serm.</i>	<i>Collectio sermonum</i>
Petrarca	
<i>Canz.</i>	<i>Canzoniere</i>
<i>De remed.</i>	<i>De remediis utriusque fortunae</i>
Petronio	
<i>Sat.</i>	<i>Satyrica</i>
Píndaro	

	<i>I.</i>	<i>Isthmia</i>
	<i>Pyth.</i>	<i>Pythia</i>
Platón		
	<i>Chrm.</i>	<i>Charmides</i>
	<i>Cra.</i>	<i>Cratylus</i>
	<i>Euthphr.</i>	<i>Euthyphro</i>
	<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i>
	<i>Hp. Mi.</i>	<i>Hippias Minor</i>
	<i>La.</i>	<i>Laques</i>
	<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
	<i>Ly.</i>	<i>Lysis</i>
	<i>Phdr.</i>	<i>Phaedrus</i>
	<i>R.</i>	<i>Respublica</i>
	<i>Smp.</i>	<i>Symposium</i>
	<i>Ti.</i>	<i>Timeo</i>
Plauto		
	<i>Amph.</i>	<i>Amphitruo</i>
	<i>As.</i>	<i>Asinaria</i>
	<i>Bac.</i>	<i>Bacchides</i>
	<i>Cas.</i>	<i>Casina</i>
	<i>Capt.</i>	<i>Captivi</i>
	<i>Cur.</i>	<i>Curculio</i>
Plinio el Viejo		
	<i>NH.</i>	<i>Naturalis Historia</i>
Plutarco		
	<i>Ap. Lac.</i>	<i>Apophthegmata Laconica</i>
	<i>Cap.</i>	<i>De capienda ex inimicis utilitate</i>
	<i>Demetr.</i>	<i>Demetrius</i>
	<i>Pyrrh.</i>	<i>Pyrrhus</i>
	<i>SR.</i>	<i>De Stoicorum repugnantiiis</i>
	<i>Vitae Parallelae</i>	
Pompeyo Festo		
	<i>Epit. Uerr. Flac.</i>	<i>Epitoma operis de uerborum significatu Uerri Flacci</i>
	<i>Verb. Sign.</i>	<i>De uerborum significatu Verrii Flacci</i>
Porfirio		
	<i>Marc.</i>	<i>Epistula ad Marcellam</i>
Ps. Asconio		
	<i>Div. in Caec.</i>	<i>Divinatio in Caecilium</i>
Ps. Apolodoro		
	<i>Bibl.</i>	<i>Bibliotheca</i>
Ps. Demóstenes		
Ps. Eustacio		
	<i>In Hex.</i>	<i>Commentarius in Hexaemeron</i>
Quevedo		
	<i>Sal.</i>	<i>Salmos</i>
Quintiliano		
	<i>Declam. min.</i>	<i>Declamationes minores</i>
	<i>Inst.</i>	<i>Institutio oratoria</i>
Rufino		
	<i>Apol cont. Hier.</i>	<i>Apologia contra Hieronymum</i>

Salustio	
<i>Iug.</i>	<i>De bello Iugurthino</i>
Semónides	
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
Séneca	
<i>Ad Helv.</i>	<i>Ad Helviam de consolatione</i>
<i>Ad. Lucil.</i>	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
<i>De ben.</i>	<i>De beneficiis</i>
<i>De Clem.</i>	<i>De Clementia</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Oed.</i>	<i>Oedipus</i>
<i>Tr.</i>	<i>Troades</i>
Sexto Empírico	
<i>A. Mat</i>	<i>Aduersus mathematicos</i>
Sófocles	
<i>Ai.</i>	<i>Aiax</i>
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
<i>OC.</i>	<i>Oedipus Coloneus</i>
<i>OT.</i>	<i>Oedipus Tyrannus</i>
<i>Tr.</i>	<i>Trachiniae</i>
Teresa de Jesús	
<i>Camino</i>	<i>Camino de Perfección</i>
Teodoreto	
<i>Int. ep. Paul.</i>	<i>Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli</i>
Teofrasto	
<i>Char.</i>	<i>Characteres</i>
<i>CP.</i>	<i>De causis plantarum</i>
Teognis	
<i>El.</i>	<i>Elegías</i>
Terencio	
<i>Eu.</i>	<i>Eunuchus</i>
Tertuliano	
<i>Adu. Marc.</i>	<i>Aduersus Marcionem</i>
<i>Coron.</i>	<i>De Corona</i>
<i>Cul. fem.</i>	<i>De cultu feminarum</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De bapt.</i>	<i>De baptismo</i>
<i>De carn. res.</i>	<i>De carnis resurrectione</i>
<i>De idol.</i>	<i>De idolatria</i>
<i>De monog.</i>	<i>De monogamia</i>
<i>De praesc. haer.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>
<i>De pud.</i>	<i>De pudicitia</i>
<i>De uirg. uel.</i>	<i>De uirginibus uelandis</i>
Tirso de Molina	
<i>Mel.</i>	<i>El melancólico</i>
Tito Livio	
<i>Ab urb. cond.</i>	<i>Ab urbe condita</i>
Tomás de Aquino	
<i>In Jerem.</i>	<i>In Jeremiam prophetam expositio</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

Tucídides		
	<i>Guerra del Peloponeso</i>	
Varrón		
	RR.	<i>Res rusticae</i>
Valerio Máximo		
	<i>Fact. et Dict. Memor.</i>	<i>Facta et Dicta Memorabilia</i>
Virgilio		
	<i>Aen.</i>	<i>Aeneis</i>
Zenón de Verona		
	<i>Tract.</i>	<i>Tractatus</i>

Literatura del Oriente Próximo Antiguo

Enuma Eliš
Canto del Arpista
Diálogo de un desesperado con su alma
El libro de Apofis
Himno a Šamaš
Historia del campesino elocuente
Instrucciones a Merikare
Instrucciones de Ani
Instrucciones de Ptah-Hotep
Instrucciones de Shuruppak
Libro de Apofis
Onomasticon de Amenemope
Palabras de Abiqar
 IX, 123
Sabiduría de Amenemope
 VII,1-19
 VII, 12-13
 VIII,9-12
 XI, 13
 XX, 21-22
 XXI, 1-2
 XXI, 1-6
 XXI,3-6
 XXVI,13-14
 XXIII
 XXVI, 13-14
Sátira de los Oficios
Teodicea Babilonia
Digesta
Iustiniani Institutiones
Novellae Iustiniani

Literatura Apócrifa

Carta de Aristeas

José y Asenet
Testamento de Job
Testamento de José
Testamento de Rubén
Vida Griega de Adán y Eva
Pseudo Jonatán
Evangelio de Tomás
Jubileos

Qumrán

DD 1,3
1QS 4,15-16
1QS 9,4-5; 10,14
1QS 9,17-18
4Q184
11QPs^a 18,7-10
11QPs^aSirach
11QPs^aZion
11QPs^a155

Literatura rabínica

Misná
Abot 4, 1
Bek 50b
B. Qam 36b
Erub 65a
Git 9, 10
Sheq 1, 1-4.3-7; 2, 3-5; 3, 1.3-4; 4, 1-2; 6, 5; 8, 8
Suk 5, 55a
Suk 5, 51b
Yeb 6, 6

Talmud
Avot 5,22.
BB 14b-15a
Bek 50b
Sheq 1, 6; 2, 2

Midrás
Gen. Rab. 8,11 Génesis Rabbá

Targum
Tg. Os., 14,3
Tg. Neof. a Gn 38

Abreviaturas

Abot	<i>Abot</i>
BB	<i>Baba' Batra'</i>
Bek	<i>Berakot</i>
B. Qam.	<i>Baba' Qamma'</i>
Erub	<i>Erubin</i>
Gen. Rab.	<i>Génesis Rabbá</i>
Git	<i>Gitin</i>
Sheq	<i>Sheqalim</i>
Suk	<i>Sukkah</i>
Tg. Neof.	<i>Targum Neophiti</i>
Yeb	<i>Yebamot</i>

7. Abreviaturas y siglas

Abreviaturas bíblicas

Antiguo Testamento

Gn	Génesis	Pr	Proverbios
Ex	Éxodo	Qoh	Qohelet (Eclesiastés)
Lv	Levítico	Ct	Cantar de los Cantares
Nm	Números	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Sir	Sirácida (Eclesiástico)
Jos	Josué	Is	Isaías
Jc	Jueces	Jer	Jeremías
Rut	Rut	Lam	Lamentaciones
1 S	1 Samuel	Bar	Baruc
2 S	2 Samuel	Ez	Ezequiel
1 R	1 Reyes	Dn	Daniel
2 R	2 Reyes	Os	Oseas
1 Cró	1 Crónicas	Jl	Joel
2 Cró	2 Crónicas	Am	Amós
Esd	Esdras	Abd	Abdías
Nh	Nehemías	Jon	Jonás
Tob	Tobías	Miq	Miqueas
Jud	Judit	Nah	Nahum
Est	Ester	Hab	Habacuc
1 M	1 Macabeos	Sof	Sofonías
2 M	2 Macabeos	Ag	Ageo
	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Mal	Malaquías

Apócrifos del AT

3 M	3 Macabeos	4 M	4 Macabeos
SalSl	Salmos de Salomón		

Nuevo Testamento

Mt	Mateo	2 Cor	2 Corintios
Mc	Marcos	Gál	Gálatas
Lc	Lucas	Ef	Efesios
Jn	Juan	Flp	Filipenses
Hch	Hechos	Col	Colosenses
Rm	Romanos	1 Tes	1 Tesalonicenses
1 Cor	1 Corintios	2 Tes	2 Tesalonicenses

1 Tim 1 Timoteo
 2 Tim 2 Timoteo
 Tit Tito
 Flm Filemón
 Hb Hebreos
 St Santiago
 1 P 1 Pedro

2 P 2 Pedro
 1 Jn 1 Juan
 2 Jn 2 Juan
 3 Jn 3 Juan
 Judas
 Ap Apocalipsis

Otras abreviaturas

<i>AB</i>	<i>Anchor Bible</i>
ABE	Asociación Bíblica Española
<i>AHIg</i>	<i>Anuario de Historia de la Iglesia.</i>
<i>AJAH</i>	<i>American Journal of Ancient History</i>
<i>ANRW</i>	<i>Ausstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>ANET</i>	<i>Ancient Near Eastern Texts</i>
<i>Anthol. pal.</i>	<i>Anthologie Grecque. Anthologie Palatine</i> , texte établi et trad. P. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1928-1992.
BBR	<i>Bulletin of Biblical Research</i>
BDB	<i>Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament</i>
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibRev.</i>	<i>Bible Review</i>
<i>BiFe</i>	<i>Biblia y Fe</i> . Madrid.
BIOSCS	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
BK	Biblischer Kommentar zum alten Testament
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>Bull. épig.</i>	<i>Bulletin épigraphique</i> (by L. & J. Robert in Rev. Ét. Gr.)
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BWL	W. G. Lambert (ed.), <i>Babylonian Wisdom Literature</i> , Clarendon, Oxford 1960.
Cantera-Iglesias	F. Cantera - M. Iglesias, <i>Sagrada Biblia</i> .
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i> . Washington
CC	Corpus Christianorum.
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones,
<i>ChHist</i>	<i>Church History</i> . Berne.
<i>CPJ</i>	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i>
CTh	Código Teodosiano
Dig.	Digesta
<i>DTAT</i>	<i>Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento</i>
<i>EC</i>	<i>Estudios Clásicos</i> . Madrid.
EtBib NS	Études Bibliques, nouvelle série
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EVD	Editorial Verbo Divino.
FAT	Forschungen zum Alten Testament
HAT	Handbuch zum Alten Testament
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>

JI	Iustiniani Institutiones (Instituciones de Justiniano)
ICC	International Critical Commentary
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin, 1873-
ICC	The International Critical Commentary, Edinburg.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i> .
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> . Chicago
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> . Sheffield
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>The Journal of Theological Studies</i> . Oxford
KTU	Keilalphabetische Texte aus Ugarit
LD	Lectio Divina
LEH	Lust-Eynikel-Hauspie, <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i>
LSJ	Liddell-Scott-Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i>
LXX	Septuaginta
Mekb	<i>Mekbilta</i>
MLN	<i>Modern Language Notes</i> . Baltimore.
Nov.	Novellae Iustiniani
NTS	<i>New Testament Studies</i> .
OBO	<i>Orbis Biblicus Et Orientalis</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PrLXX	Versión griega (Septuaginta) de Proverbios
Q	Qeré
RB	<i>Revue biblique</i>
REIb	<i>Revista de Estudios Ibéricos</i> .
RES	<i>Répertoire d'épigraphie sémitique</i>
SB	Sources Bibliques
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i> ,
SDHI	<i>Studia et Documenta Historiae et Iuris</i> . Roma.
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , Amsterdam 1923ss.
SIG	Dittenberger, W., <i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> , I-IV, Hildesheim 1963.
SVTP	<i>Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha</i>
TDOT	G. J. Botterweck and H. Ringgren, eds., <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
ST. V. F.	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> .
TC	<i>A Journal of Biblical Textual Criticism</i>
TM	Texto Masorético
UTS	<i>Union Theological Seminary</i>
VL	Vetus Latina
VT	<i>Vetus Testamentum</i>

Vulg.	Vulgata
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WW	<i>Word and World</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i> . Giessen/Berlin
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

8. Bibliografía

Ediciones de los textos

- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIS, K. Elliger et W. Rudolph (eds.), Editio quinta emendata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.
- CHARLESWORTH, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. II. Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature. Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works.* Garden City, NY, Doubleday 1985.
- CANTERA, F. - IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, BAC, Madrid 2003.
- HOLMES, R., PARSONS, J., *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, E. Typographeo Clarendoniano, Oxford 1798-1827
- NOVA VULGATA, *Biblorum Sacrorum Editio, Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ionnis Pauli PP. II promulgata, Editio Typica Altera*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1986. Edición online en: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova-vulgata/documents/nova-vulgata-index-lt.html>
- RAHLFS, A., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes*, 2 vol., Stuttgart, 1935.
- SABATIER, P., *Biblorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt. Quae cum Vulgata Latina, & cum textu graeco comparantur. Opera et studio D. Petri Sabatier. Tomus Secundus*, Remis 1743.
- SCIO DE SAN MIGUEL, F., *La Santa Biblia: traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*, III, 3ª edición, Librería Religiosa, Barcelona 1867.
- VULGATA, *Biblia Sacra iuxta Vulgata versiones adiuuantibus*, B. FISCHER, I. BRIBOMONT, H. F. D. SPARKS, W. THILE recensuit et brevi apparatu instruxit R. WEBER. Vol. II, *Proverbia-Apocalypsis – Appendix*, Stuttgart, 1983.

Obras de Jerónimo⁵

Aduersus Heluidium de Mariae uirginitate perpetua, PL 23, c. 193-216
Aduersus Iovinianum, PL 23, c. 221-352
Apologia aduersus libros Rufini, SL 79, p. 1-72
Commentarii in euangelium Matthaei, SL M
Commentarii in Ezechielem, SL 75, p. 3-743
Commentarii in Isaiam, SL 73-73A
Commentarii in iv epistulas Paulinas, PL 26, c. 331-656
Commentarii in prophetas minores, SL 76-76A
Commentarius in Ecclesiasten, SL 72, p. 249-361
De uiris inlustribus, (E. Richardson, 1896)
Dialogi contra Pelagianos libri iii, SL 80
Epistulae, CSEL 54; 55; 56; CSEL 88, p. 130

5. Adjunto, por su especial interés, las referencias bibliográficas de las obras de S. Jerónimo que aparecen en la tesis.

In Esaia paruula adbreuiatio, SL 73A, p.803-809
In Hieremiam prophetam libri vi, SL 74
Liber quaestionum hebraicarum in Genesim, SL 72, p. 1-56
Liber tertius aduersus libros Rufini, SL 79, p. 73-116
Praefatio Hester, Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem (ed. Weber), 1975, p.712
Praefatio in libro Iosue, Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem (ed. Weber, 1975), p. 285-286
Prologus in libris Salomonis de hebraeo translatis, Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem (ed. Weber, 1975), p. 957
Tractatus de oboedientia, SL 78, p.552-555
Tractatus lix in psalmos, SL 78, p. 3-352
Tractatum in psalmos series altera, SL 78 p. 355-446; D. Ozimic, *Der pseudoaugustinische Sermo CXL*, 1979, p. 19-36
Vita sancti Hilarionis (A.A.R. Bastiaensen, 1975)

Autores modernos

- AA. VV., *Egyptian Religion: The Last Thousand Years, I. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters Publishers, Louvain 1998.
- ABEGG, M. Jr., FLINT, P., ULRICH, E., *The Dead Sea Scrolls Bible*, T&T Clark, Edinburgh 1999.
- AGUIRRE, R., “La mujer en el cristianismo primitivo”, *Iglesia Viva* 126 (1986) 513-545.
- AITKEN, J., “Poet and Critic: Royal Ideology and the Greek Translator of Proverbs”, en Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 190-204.
- AITKEN, K. T., *Proverbs*, OT Daily Study Bible Series, Westminster, Philadelphia 1986.
- ALETTI, J.-N., “Séduction et parole en Proverbes I-IX” *VT* 17 (1977), 129-144.
- ALEXANDER, P. and ALEXANDER, L., “The Image of the Oriental Monarch in the Third Book of Maccabees”, en Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 92-109.
- ALFARO BECH, V., “Educación moral para las hijas de la sabiduría: Tertuliano y Cipriano” en *Bien enseñada : la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, coord. por Rosa Francia Somalo, Virginia Alfaro Bech, 2001, 69-92.
- ALONSO SCHÖKEL, L., “¿Temer o respetar a Dios”, *Cultura Bíblica* 33 (1976) 21-28.
- , *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987.
- , *Diccionario bíblico hebreo-español*. Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado, Trotta, Madrid 1994.
- , *Simbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997.
- , *Biblia del Peregrino*, Ega-Mensajero-VD, Bilbao-Estella, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. / VÍLCHEZ, J., *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984.
- ALONSO SCHÖKEL, L., SÁNCHEZ CARO, J. M., TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1990.
- ALONSO, V., “La *paideia* del príncipe y la ideología helenística de la realeza”, *Gerión Anejos*, IX, 2005, 185-204.
- AMSLER, S., “La sagesse de la femme”, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l’Ancien Testament*, BETL 51, Gembloux/Leuven University Press, Duculot 1979, 112-116.
- ANAGNOSTOU-CANAS, B., “La réparation du préjudice dans les papyrus grecs d’Egypte”, en *Symposion 2005, Atti del XV Symposion di Diritto greco ed ellenistico*, (Università degli Studi

- di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, Società Intern. per la Storia del Diritto Greco ed Ellenistico, Salerno, 14-18 sept. 2005), Cologne, Graz, Vienne, 2007, 307-326.
- ANDERSEN, W., "Os vulvae in Proverbs and the *Malleus Maleficarum*", *History of European Ideas*, Vol. 14, n° 5 (1992), 715-722.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, J., *Influencias sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo*, Tesis Docotoral, Universidad de Valladolid, 2000.
- AUDET, J.-P., "Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse dans le proche-orient ancien", *Acts of the International Congress of Orientalists*, vol. 1, Moscú 1960, 352-357.
- , *Recueil sur saint Jérôme*, Col. Latomus, v. XCV, Revue d'Études Latines, Latomus, Bruxelles 1968.
- , "Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme", en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d'Études Latines, Latomus, Bruxelles 1968, 47-57.
- , "Les idées morales de S. Jérôme", en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d'Études Latines, Bruxelles 1968, 327-343.
- , "S. Jérôme et son lecteur", en *Recueil sur saint Jérôme*. Col. Latomus, v. XCV, Revue d'Études Latines, Bruxelles 1968, 345-363.
- BALIL, A., "Sobre el mobiliario romano", *Guimaräes*, Separata, vol. LXXXV, 1975, 69-98.
- BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, II, Westminster John Knox Press, Louisville 2003.
- BARNARD, S., "Hellenistic Women Poets", *The Classical Journal*, 73, n° 3 (feb.-mar. 1978), 204-213.
- BARR, J., "בִּאֲרֵךְ - מוֹלִיטָה: Prov XI:31, 1 Pet. IV:18", *JSS* 20, 1975, 149-164.
- BARRIÁ IROUMÉ, C., "El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico", *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 675 - 697.
- BARTLETT, J. R. (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman cities*, Routledge, London and New York 2002.
- BARUCQ, A. *Le livre des Proverbes*, SB, J. Gabalda, París 1964.
- , "Proverbes (Livre des)", en L. Pirot *et al.* (eds.), *SDB* 8, Letouzey & Ané, Paris 1972, cols. 1395-1476.
- BASKIN, J. R., *Midrashic Women: Formations of the Femenine in Rabbinic Literature*, University Press of New England, Hannover London 2002.
- BAUMGARTNER, A. J., *Étude critique sur l'état du texte des Proverbes, d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, Imprimerie Orientale W. Drugulin 1890.
- BAUTISTA, E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Navarra 1993.
- BEAUCAMP, J., "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du III^e au VI^e siècle", *Revue historique de droit français et étranger*, 54, 1976, 485-508.
- BECKER, O., *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Leipzig, 1937.
- BELLIS, A. O., "The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7", *BBR* 6 (1996), 15-22.
- BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1952².
- , *Introduction to the Old Testament*, vol. II, G.E.C. Gad Publisher, Copenhagen⁷ 1967.
- BERARDINO, A. DE (dir.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1992.
- BERNABÉ A., *Textos Literarios Hetitas*, Editorial Nacional, Madrid 1979.
- BERNABÉ, C., *María Magdalena, sus tradiciones en el Cristianismo primitivo*, VD, Estella 1993.
- BIRD, P., "Images of Women in the Old Testament", en Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism. Images of woman in the Jewish and Christian traditions*, Simon & Schuster, New York 1974, 41-88.

- , “The Harlot as Heroine. Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts”, *Semeia* 46 (1989), 99-117.
- BLAND, D., “Formation of Character in the Book of Proverbs”, *Restoration Quarterly* 40, 4 (1998), 221-37.
- BLÁNQUEZ FRAILE, A., *Diccionario Latino-Español*, I y II, Ramón Sopen, Barcelona 1967.
- BLÁZQUEZ, J. M., “El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo”, *Jano* 63, 1973, 105-108.
- , “Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo”, *Gerión* 9 (1991), 263-288.
- , “La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente”, *Genión*, 11 (1993), 185-227.
- , “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, *AHIg* 3 (1994) 49-80.
- , “El cristianismo, religión oficial del imperio”, *Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones*, 56-65.
- BLOCHER, H., “The Fear of the Lord as the “Principle” of Wisdom”, *TynB* 28 (1977) 3-28.
- BOERI, M., “Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia”, *Anuario Filosófico* 1999 (32) 193-224.
- BOITEN, G. J., *Wijsheid in context : een onderzoek naar de retorische opbouw van het boek Wijsheid van Salomo en naar de betekenis van Vrouwe Wijsheid*, <http://irs.ub.rug.nl/ppn/152515135>.
- BOWER, J., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- BOWMAN, A. K., *Egypt after the Pharaohs 332 B.C.-A.D. 642*, London, 1996.
- BOWRA, C. M., “Melinno’s Hymn to Rome”, *Journal of Roman Studies* 47 (1957), 21-28.
- BOYARIN, D., *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley 1993.
- , *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7w10086w/>.
- BRENA SESMA, I., *Intervención del estado en la tutela de menores*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie G: Estudios Doctrinales, nº 157, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- BRENNER, A., “Some Observations on the Figurations of Women in Wisdom Literature”, en Heather A. McKay y David J. A. Clines (eds.), *Of Prophets’ Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, JSOTSup 162, JSOT Press, Sheffield 1993, 192-208.
- BRENNER, A., and VAN DIJK-HEMMES, F., *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1993.
- BRICKER, D., “The Doctrine of the ‘Two Ways’ in Proverbs”, *JETS* 38, 4 (1995) 501-18.
- BRONGERS, H. A., “La Crainte du Seigneur”, *OTS* 5 (1948) 151-173.
- BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., *A Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. Complete and unabridged. Finished in 1906 and based upon several works of Wilhelm Gesenius (and editors), Oxford, electronic edition (2001).
- BROWN, J. R., *Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, Evanston 1964.
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E., *Comentario bíblico San Jerónimo*, II, Cristiandad, Madrid 1972.
- BUDGE, E. A. W., *Second Series of Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, British Museum, Londres 1923.
- BURKERT, W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, vol. 2, Basil Blackwell, Oxford 1985, 107.
- BURNEY, C. F., “Christ as the ARXH of the Creation”, *JTS* 27 (26) 160-177.
- CAIRNS, D. L., “Hybris, Dishonour, and Thinking Big”, *Journal of Hellenic Studies*, 116 (1996) 1-32.

- CAMP, Claudia V., *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11), Almond Press, Sheffield 1985.
- , “The female sage in ancient Israel and in the Biblical Wisdom literature”, en John G. Gammie and Leo G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, 185-203.
- , *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible*, JSOTSup 320, Sheffield Academic Press, Sheffield, England 2000.
- CANTERA, F. - IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, BAC, Madrid 2003.
- CANNON, W. W., “Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgata translation of Koheleth”, *ZAW* 45 (1927), 191-199.
- CAÑAS, José Manuel, “De Oriente a Occidente: Las versiones latinas de la Biblia”, *Reseña Bíblica* 31 (2001) 35-42.
- CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- CASTAÑEDA REYES, J. C., *Señoras y esclavas*, El Colegio de México AC, México 2008.
- CASTILLA, B., *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la creación*, Rialp, Madrid 2005.
- CASTRESANA, Amelia, *Catálogo de virtudes femeninas*, Madrid 1993.
- CAZELLES, H., “La Sagesse de Proverbes 8,22: Peut-elle être considérée comme une hypostase?”, en A. M. Triacca y A. Pistoia (eds.), *Trinité et Liturgie*, C L V Edizioni liturgiche, Rome 1984, 51-57.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *El Bestiario de Cristo - El Simbolismo Animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 Vols., Palma de Maiorca, Sophia Perennis, 19972.
- CHEVALIER, J., y GHEERBRANT, A., *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona 1999.
- CHISHOLM, R. B., ““Drink Water from Your Own Cistern”: A Literary Study of Proverbs 5:15-23”, *BSac* 157 (October-December 2000), 397-409.
- CHUTTER, Gordon, “Riches and Poverty in the Book of Proverbs”, *Crux* 18, 2 (1982), 23-28.
- CLARK, E. A., *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- CLEMENTS, R., E., “The Good Neighbor in the Book of Proverbs”, en *Of Prophets' Vision and the Wisdom of Sages. Essays in Honor of R. N. Whybray*, Heather A. McKay y David J. A. Clines (eds.), Supplement Series 162, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 209-28.
- , “Wisdom and Old Testament Theology”, en John Day, Robert Gordon and H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 269-286.
- COHEN, Shaye J. D., “Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus”, *AJS Review*, Vol. 7 (1982), 41-68.
- CONZELMANN, H., “The Mother of Wisdom”, en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past: Essays in Honor of Rudolf Bultmann*, Harper & Row, New York 1971, 230-243.
- COOK, J., “Hellenistic Influence in the Book of Proverbs (Septuagint)?”, *BIOSCS* 20 (1987), 30-43.
- , “The Dating of Septuagint Proverbs”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, LXIX (1993), 383-399.
- , “Are the Syriac and Greek versions of the אשה זרה (Prov 1 to 9) identical? (On the relationship between the Peshitta and the Septuagint)”, S. Talmon (ed.), *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project* 17 (1994), Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 117-132.

- , “אִשֶּׁה זָרָה (Proverbs 1 - 9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?”, *ZAW*, 106 (1994) 458-476.
- , “The Law in the Septuagint Proverbs”, *JNSL*, vol. 23, 1997, 211-223.
- , *The Septuagint of Proverbs, Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Brill, Leiden 1997.
- , “How Much Hellenism in the Hebrew Proverbs?” en Klaus-Dietrich Schunck (ed.) *“Lasset Uns Brücken Bauen...”: Collected Communications to the Xvth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, P. Lang, New York 1998, 291-301.
- , “The Law of Moses in Septuagint Proverbs”, *VT*, Vol. 49, Fasc. 4 (Oct., 1999), 448-461.
- , “The Translator(s) of the Septuagint of Proverbs”, *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*, 7 (2002).
- , “Unit Delimitation in the Book of Proverbs: In the Light of the Septuagint of Proverbs”, en M. Korpel and J. Oesch (eds), *Studies in Scriptural Unit Division* (Pericope 3. Scripture as written and read in antiquity), Van Gorcum, Assen, 2002, 46-65.
- COOK, A. B., “The bee in Greek Mythology”, *JHS*, 15, 1895, 1-24.
- CORNEJO CORNEJO, A. R., *El Asilo jurídico. Análisis histórico y perspectivas a futuro*. Tesis de Licenciatura. Derecho con especialidad en Derecho Internacional. Departamento de Derecho, Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de las Américas Puebla, 2005.
- COTTINI, V., *La vita futura nel libro dei Proverbi: Contributo alla storia dell'esegesi*, SBFA 20, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984.
- COUTURIER, G., “La Vie Familiale Comme Source Del La Sagesse Et De La Loi”, *Science et Esprit* 32 (1980), 177-192.
- COX, D., *Proverbs with an Introduction to Sapiential Books*, Michael Glazier, Wilmington, Delaware 1982.
- , “Fear or Conscience? *yir'at YHWH* in Proverbs 1-9”, *Studia Hierosolymitana* 3 (1982) 83-90.
- CRENSHAW, J. L., “Education in Ancient Israel”, *JBL* 104 (1985), 601-15.
- , “The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature”, *Word and World* 7 (1987), 245-52.
- , “Poverty and Punishment in the Book of Proverbs”, *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry* 9, 3 (1989), 30-43.
- , *Education in Ancient Israel*, Doubleday, New York 1998.
- CRISTÓBAL, V., “La primera broma poética de Ovidio: sobre *dicatur* de *Amores* I 1, 4”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 3-1992, 95.
- CROUZEL, H., *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, T & T Clark, Edinburgh 1989.
- CULLMANN, O., *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant du NT*: “New Testament Studies” 3 (1958-9) 157-173.
- CUMONT, *L'egypte des astrologues*, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles 1937.
- D'HAMONVILLE, D.-M., *La Bible d'Alexandrie, Les Proverbes*, Les Éditions du Cerf, Paris 2000.
- DAHOOD, M., “Proverbs 8,22-31”, *CBQ* 30 (1968) 513, 518-519.
- DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Ayer Publishing, Salem 1973.
- DAVIES, E. W., “The Meaning of *qesem* in Prov 16,10”, *Bib* 61 (1980), 554-556.
- DAVIES, W. D., FINKELSTEIN, L., HORBURY, W., STURDY, J., *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press 2006.
- DEAN-JONES, L.: “Medicine, The proof of anathomy”: *Women in the Classical world*, 1996, 184-205.
- DE GERARDON, B., *Le coeur, la langue, les mains: une vision de l'homme*, DDB, Paris 1974.

- DEIDUN, T. J., *New Covenant Morality in Paul*, Analecta Biblica 89, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2006.
- DELIGHT TOLLES, "The Banquet-Libations of the Greeks", *The American Journal of Philology*, vol. 66, n° 4 (1945), 425-430.
- DELL, K. J., BARKER, M. (eds.), *Wisdom. The Collected Articles of Norman Whybray*, SOTS Monograph Serie, Ashgate Publishing, Aldershot 2005.
- DE POZO SÁINZ, T. y ZODER, M., "El cristianismo y la transmisión de la educación clásica: algunas notas a partir del epistolario de san Jeronimo", *Studia Historica - Historia Antigua*, vol. XII, 1994, 135-142.
- DEROUSSEAU, L., *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1970.
- DES PLACES, E., *La religion grecque*, Paris 1969, 337-344.
- Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1963.
- Diccionario del Mundo Clásico*, bajo la dirección del Rvdo. P. Ignacio Errandonea, I-II, Labor, Madrid 1954.
- Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (ed. A. di Berardino), II, Sígueme, Salamanca 1991, 1143-7.
- DICK, M. B., "The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs", en D. T. Runia (ed.), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, Vol. II (1990), Scholars Press, Atlanta 1990, 20-50.
- DICKIE, M., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Routledge, London-New York 2003.
- DILL, S., *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London 1925².
- DONADO, J. V., "Notas sobre Erina", *EC*, Tomo XVI (febrero 1972), n° 65, 67-86.
- DONALD, T., "The Semantic Field of Rich and Poor in the Wisdom Literature of Hebrew and Akkadian", *Oriens Antiquus* 3 (1964), 27-41.
- DONAT, Luis Rojas, "Para una historia del matrimonio occidental. La sociedad romano-germánica. Siglos VI-XI", *Theoria*, Vol. 14 (1), 2005, 47-57.
- DORCAS GORDON, J., *Sister or Wife?, 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*, (JSNT Supplement Series 149), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- DUSSEL, E. D., *El humanismo semita*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.
- ECHEVARRÍA, R., *Raíces de sentido: Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*, J. C. Sáez Editor, 2006.
- EGGER, B., "The role of women in the Greek Novel. Woman as Heroine and Reader" en S. Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford University Press, Oxford 1999, 108-136.
- EGOSCOZÁBAL, C., "Los animales del 'Yambo de las Mujeres' de Semónides", *Estudios Clásicos* 123, 2003, 7-25.
- EISSFELDT, O., *The Old Testament: an Introduction*, Basil Blackwell, Oxford 1974.
- , *Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tubinga, 1976.
- ELDERKIN, G. W., "The Bee of Artemis", *The American Journal of Philology*, Vol. 60, N° 2 (1939), 203-213.
- ELIADE, M., *Patterns in Comparative Religion*, Univ. Nebraska Press, Lincoln-London 1996.
- ENGNELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Blackwell, Oxford 1967.
- ESTES, D. J., *Hear, my Son: Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, New Studies in Biblical Theology, 4, Apollos-Inter Varsity Press, England-USA 1997.
- EXUM, J. Ch., "Plotted, shot and painted. Cultural representations of biblical women", *JSOT*, 215, Sheffield 1996, 72-77.
- FALCÓN MARTÍNEZ, C., FERNÁNDEZ-GALIANO, E. y LÓPEZ MELERO, R., *Diccionario de la Mitología clásica*, I y II, Alianza Editorial, Madrid 1995.

- FANT, M. B. y LEFKOWITZ, M. R., *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, Baltimore, 1992.
- FENSHAM, F. C. "Widow, Orphan and the Poor in the Ancient near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21 [Reprinted in Crenshaw's, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976] (1962), 129-39.
- FERGUSON, E., "Spiritual Sacrifice en Early Christianity and its Environment", *ANRW*, 1980, 1152-1161.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., "Exégesis e ideología en el Judaísmo del s. I. Héroes, heroínas y mujeres", *Sefarad* 53, 2 (1993), 273-288.
- , "The Septuagint Reading of the Book of Job" en W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, Leuven University Press, 1994.
- , "La lectura helenística del Cantar de los Cantares", *Sefarad*, vol. 56 (1996), nº2, págs. 265-282.
- , Review of J. Cook, *The Septuagint of Proverbs, Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods*, XXX, 1 (1997), 95-98.
- , *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1998².
- , "La primera traducción de la Biblia", *Reseña Bíblica* 31 (2001), 15-24.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M^a V., (coord.), *La Biblia Griega: Septuaginta. I Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 2008.
- FERNÁNDEZ URIEL, M. P., "Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, Historia Antigua, N^o 1, *Homenaje al Profesor E. Ripoll Perelló*, Madrid 1988, 185-208.
- FETTERLY, J., *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University, Bloomington 1978.
- FICHANT, M., "Leibniz y el eterno retorno. Reflexiones sobre la idea de apocatástasis", *Revista de Filosofía*. 3^a época. vol. V (1992). núm. 8. Editorial Complutense, Madrid, 283-302.
- FISCHER, N. R. E., "Hybris and Dishonour: I", *Greece and Rome*, 23 (1976) 177-193.
- , "Hybris and Dishonour: II", *Greece and Rome*, 26 (1979) 32-47.
- , "Drink, Hybris and the Promotion of Harmony in Sparta", en Anton Powell, *Classical Sparta: The Techniques Behind Her Success*, Routledge, London 1989, 26-50.
- , *Hybris: A Study of the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Aris & Phillips, Warminster 1992.
- FISHER, L.R., (ed.), *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible II*, Pontificum Institutum Biblicum, Roma 1975, 1-40.
- FONTAINE, C. R. "The Sage in Family and Tribe" en J. G. Gammie and Leo G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1990, 155-164.
- , *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, Fitzroy Dearborn Publishers, London/Chicago 2001,
- FOSTER GITTES, Tobias, " 'O vendetta di Dio': The Motif of Rape and Retaliation in Dante's *Inferno*", *MLN* 120 (2005) 1-29.
- FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- FOX, M. V., "The Pedagogy of Proverbs 2", *JBL* 113 (1994), 233-243.
- , "'Amon Again", *JBL* 115.4 (1996) 699-702.
- FRAZER, J.G., *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1981, traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano.
- FUHS, H. F., "אִי", en G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *TDOT VI*, Eerdmans, Grand Rapids 1990, 290-315.

- GAFFIOT, F., *Dictionnaire illustré latin français*, Librairie Hachette, Paris 1934.
- GAGARIN, M., COHEN, D., *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- GAMBOA URIBARREN, B., “Mujer y sucesión hereditaria en Roma”, *Mujeres y Derecho: Pasado y presente I. Congreso multidisciplinar de la sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho*, Octubre de 2008, 25-53.
- GAMMIE, J.G. “Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature,” *JBL* 93 (1974), 356-85.
- GARCÍA CORDERO, M., *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid 1977.
- GARCÍA GARRIDO, M. J., *Diccionario de Jurisprudencia Romana*, Dykinson, Madrid 1986².
- GARCÍA GUAL, C., *Audacias Femeninas*, Ed. Nerea, Madrid 1991.
- GARCÍA JURADO, Francisco, *Las críticas misóginas a las matronas por medio de las meretrices en la comedia plautina*, Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos. 4-1993. Editorial Complutense. Madrid, 39-48.
- GARCÍA-MORENO, A. “San Jerónimo, traductor e intérprete”, en *La Biblia en el arte y en la literatura: V Simposio Bíblico Español*, Ed. Fundación Bíblica Española, Valencia-Pamplona, 1999, 345-352.
- GARCÍA OCHOA, Santiago, “Cine e iconología: Análisis del film desde la historia del arte”, *Quintana. Revista de Estudos do Departamento de Historia da Arte Universidade de Santiago de Compostela* 4 (2005).
- GARDINER, A. H., *Ancient Egyptian Onomastica* (3 vols.), Oxford University Press, Londres 1947.
- GEMSER, B., *Sprüche Salomos*, HAT, 16, Mohr, Tübingen 1963 (1ª publicación 1937).
- GERLEMAN, G., “The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document”, *OTS* 8 (1950) 15-27.
- GERLEMAN, G., *Studies in the Septuagint, III: Proverbs*, Lund, 1956.
- GESE, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Mohr, Tübingen 1958.
- GESTENBERG, E., *Wesen und Herkunft des “apodiktischen Rechts”* (WMANT 20), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.
- GIESE, R. L., “Strength through Wisdom and the Bee in LXX-Prov 6,8a-c.” *Bib.* 73 (1992), 404-411.
- GIL, L., *Los nombres de insectos en griego antiguo*, CSIC, Madrid 1959, 185 ss.
- GILBERT, M., “Le discours menaçant de Sagesse en Proverbes 1,20-33” en *Storia e Tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia 1991, 99-119.
- , “La donna forte di Proverbi 31, 10-31: ritratto o simbolo?”, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizioni, Redazione, Teologia*, Piemme 1999, 147-167.
- GIRÓN BLANC, L.-F., *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Biblioteca Midrásica 11, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.
- GÓMEZ ACEBO, I., (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005.
- , *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, DDB, Bilbao, 2007.
- GONCALVES, M., *Imagens e Simbolos Animais na Poesia Greco-Latina*, Dissertacao de Doutorado, Faculdade de Letras de Lisboa, Dissertacao de Doutorado, Lisboa 1983.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., ASURMENDI, J., GARCÍA MARTÍNEZ, F., ALONSO SCHÖKEL, L., SÁNCHEZ CARO, J.M., TREBOLLE BARRERA, J., *Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Verbo Divino, Estella 1990.
- GONZÁLEZ LUIS, J., “La traducción Vulgata y Símaco”. *Tabona* 4 (1983).
- , “Notas sobre san Jerónimo traductor y comentarista”, *Tabona: Revista de prehistoria y de arqueología*, nº 5, 1984, 397-406.

- GONZÁLEZ SALINERO, R., *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid 2003.
- GONZÁLEZ TERRIZA, A., “Los rostros de la Empusa. Monstruos, heteras, niñas y brujas: aportación a una nueva lectura de Aristófanes “Ec”. 877-1111”, *Cuadernos de Filología Clásica* (Estudios griegos e indoeuropeos), n° 6 (1996), 261-300.
- GRAF BAUDISSIN, W. W., *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Gießen 1928-1929, 4 tomos.
- GRAF, F., “Milch, Honig und Wein”, *Perennitas. Studi in Memoria di A. Brelich*, Roma, 1980, 209-221.
- GRAHAM, A. J., “The Woman at the Window: Observations on the ‘Stele from the Harbour’ of Thasos”, *JHS* CXVIII, 1998, 22-40.
- GRANT, M., HAZEL, J., *Who's who in Classical Mythology*, Routledge, London-New York 2005.
- GRAVES, R., *Los Mitos Griegos*, II, Alianza, 170. 7.
- GREEN, E. (ed.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome*, University of Oklahoma Press, Norman OK 2005.
- GUNKEL, H., “Die israelitische Literatur” en P. Hinneber (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin-Leipzig 1906, 51-102.
- GUTSTEIN, N., “Proverbs 31:10-31: the woman of valor as allegory”, *JBQ* Vol. 27, N° 1, 1999, 36-39.
- HARL, M., ALEXANDRE, M., DOGNIEZ, C., *La Bible d'Alexandrie I. La Genèse*, Paris, 1986.
- HARRILL, J.A., *The manumission of slaves in Early Christianity*, Mohr Siebeck, 1998.
- , *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*, Fortress Press 2005.
- HARTMANN, L.N., “St. Jerome as an Exegete”, en F.X. Murphy (ed.), *A monument to Saint Jerome. Essays on some aspects of life, works and influence*. Sheed and Ward, New York 1952, 37-81.
- HASKINS, S., *Mary Magdalen, Myth and Metaphor*, New York, Harcourt Brace 1993.
- HAUSMANN, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)*, FAT 7, Mohr, Tübingen 1995.
- HAWKINS, T. R., “The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31”, *BSac* 153 (1996), 12-23.
- HEIJERMAN, M., “Who Would Blame Her? The ‘Strang’ Woman of Proverbs 7”, en A. Brenner, *The Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 100-9.
- HELBING, R. *Die Kasusyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Κοινή*, Göttingen, 1928.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973².
- HEREDIA CORREA, R., “San Jerónimo: la educación clásica”, *Nova tellus*, n° 19, 2, 2001, 187-198.
- HERVÁS MARCO, R., *Los hombres monstruo: vampiros, hombres lobo, fabricantes de monstruos*, Bruquera, Barcelona 1974.
- HITZIG, F., *Die Sprüche Salomo's*, Orell Füssli Verlag, Leipzig 1858.
- HOFFMEIER, J. K., *Israel in Egypt: The evidence for the authenticity of the Exodus tradition*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- HOLLIS, A. S., “The Composition of Callimachus’ Aetia in the Light of P. Oxy. 2258”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 36, No. 2 (1986).
- HONIGMAN, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, Routledge, New York 2003.
- , “The Narrative Function of the King and the Library in the *Letter of Aristeas*”, en Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 128-146.

- HOOKE, S. H. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Clarendon, Oxford 1958.
- HORDEN, P. and SMITH, R., *Locus of Care: Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare Since Antiquity* (Studies in the Social History of Medicine Series), Routledge, London 1998.
- HOUSTON, Walter J. "The Role of the Poor in Proverbs", *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, Eds. Cheryl Exum and H.G.M. Williamson. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003, 229-40.
- HUMBERT, P., " 'Qânâ' en hébreu biblique", en Walter Baumgartner *et al.* (ed.), *Festschrift Alfred Bertholet* Mohr, Tübingen, 1950, 259-266.
- HUNTER, V., Jonathan Edmondson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HUROWITZ, V. A., "Nursling, Advisor, Architect? אָמֵן and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31", *Biblica* 80 (1999), 391-400.
- HURVITZ, A., "Toward a Precise Definition of the Term אָמֵן in Prov 8:30 [Hebrew]", en S. Japhet (ed.), *The Bible in the Light of Its Interpreters. Sarah Kamin Memorial Volume*, Magnes Press, Jerusalem 1994, 647-650.
- IRIGOYEN TROCONIS, Martha Patricia, "La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas", en GONZÁLEZ MARTÍN, Nuria (Coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau, I: Derecho Romano. Historia del Derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 2006, 251-274.
- JACOBY, F., *Athis the local chronicles of Ancient Athens*, Ayer Publishing, Salem 1973.
- JAMESON, M.H., "Theoxenia". En R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Svenska Institut i Athen, Stockholm 1994, 35-57.
- JEFFERS, A., *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Brill, Leiden 1996.
- JENNI, E. y WESTERMAN, C. (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, 2 vols., Madrid 1978-1985.
- , C., (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Manchen & Zurci 1978.
- JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985³.
- JONES, E., *Proverbs and Ecclesiastés*, SCM Press LTD, Londres 1961.
- KAHN-LYOTARD, L., y LORAUX, N., "Death in Greek Myths", en Yves Bonnefoy (ed.), *Greek and Egyptian Mythologies*, 105-111, University of Chicago Press, 1992.
- KASSIS, R. A., *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Brill, Leiden/New York/Köln 1999.
- KAUPEL, H., "Sirenen' in der Septuaginta", *BZ* 23 (1935-36) 158-165.
- KAYATZ, C., *Studien zu Proverbien 1-9. Eine Form- und Motivingeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung Ägyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT 22, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966.
- KELLER, M. L., "The Eleusian Mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, Sexuality, and Rebirth", *Journal of feminist studies in religion*, Spring 1988, vol. IV, N° 1, 27-39.
- KELLY, J.N.D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*. Harper and Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1975.
- KENIK, H. A., *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in I Kings 3:4-15*, SBLDS 69, Scholars, Chico, California 1983.
- KITZBERGER, I. R., Kitzberger, "Mary of Bethany and Mary of Magdala—Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response." *NTS* 41 (1995): 564-86.
- KOCH, K., "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZTK* 52 (1955), 1-42.
- KRAMER, Heinrich - SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)*, Traducción: Floreal Maza, Ediciones Orión, Buenos Aires, 1956.

- KRAUS, H.-J., *Psalmen I*, BK xv/1 (Martin Noth and Hans Walter Wolff eds.), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.
- LAGARDE, P. A., *Anmerkungen zur griechischen bersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863.
- LAMBERT, W. G., "Ancestors, Authors, and Canonicity", *JCS* 11 (1957).
- , *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford University Press, Oxford 1960.
- LANE FOX, R., *The classical world: an epic history from Homer to Hadrian*, Allen Lane, London 2005.
- LANG, B., *Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess redefined*, Pilgrim Press, New York 1986.
- , "Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en Pr 1 à 9", *La Sagesse Biblique. De l'Ancein au Nouveau Testament* (Lectio divina 160) Cerf, Paris 1995, 61-97.
- , "Lady Wisdom: A Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess", en Athalya Brenner, and Carole Fontaine (ed.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies*, Sheffield Press, Sheffield 1997, 400-423.
- LANGDON, "The Babylonian and Persian Sacaea", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1924), 65-72.
- LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon II* (EtBib NS 3), J. Gabalda, París 1984.
- LELIÈVRE, A., - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19-31*, LD - Commentaires 4, Cerf, Paris 1996.
- LESKY, A., *Historia de la Literatura Griega*, Gredos, Madrid 1968.
- LEVINE, A. - J., BLICKENSTAFF, M., *A Feminist Companion to Mark*, Continuum International Publishing Group, 2001.
- LIBIS, J., *Le mythe de l'androgyné*, Berg International, Paris 1980.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature, vol. 1*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1975.
- LIDDELL, H. G., SCOTT R., STUART JONES, H., et al., (eds.), *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1966^o.
- LIPINSKI, E., "NAGÍD, Der Krönprinz", *VT* 24 (1974), 497-9.
- LIVER, J., "The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature", *HTR* 56 (1963) 173-98.
- LÓPEZ FONSECA, A., "San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos", *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*, 1998, n° 15, 333-352.
- LUST, J., EYNIKEL, E., HAUSPIE, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003.
- MACDONALD, M., *Mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, EVD, Estella 2005.
- MACDOWELL, D., "Hybris in Athens", *Greece and Rome*, 23 (1976) 14-31.
- MACURDY, G. H., *Hellenistic Queens: A Study of Women-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore 1932.
- MALDONADO DE LIZALDE, Eugenia, "Lex Iulia de Maritandis Ordinibus. Leyes de familia del emperador César Augusto", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, N° 14 (2005), 535-645.
- MANCINI, L., *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, ed. Il Mulino, Bologna 2005.
- MARCO PÉREZ, A., "Funciones de la hospitalidad en La Odisea de Homero", *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, N° 14, 2007.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. M., "La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia", en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Garrido González, E. (ed.), Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias, Madrid 1986.

- , “*Mulier sancta et uenerabilis, mulier ancilla diaboli* en la correspondencia de San Jerónimo”, *Studia historica*, N° 4-5, (1986-1987) (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Marcelo Vigil), 235-244.
- MARCUS, R., “The Tree of Life in Proverbs”, *JBL* 62 (1943) 117-120.
- MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of Ancient Near East*, Brill, Leiden 2003.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, R., “José y Asenet”, en A. Díez Macho, A. Piñero Sáenz, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Cristiandad, Madrid 1982.
- MARZAL, A.I., *La enseñanza de Amenemope. Introducción, traducción y comentario*, Marova, Madrid 1965.
- MAYOR FERRÁNDIZ, M^a T., “Erina, el llanto por el paraíso perdido”, *EPOS*, XVI (2000), 395-405.
- MCCREESH, T. P., “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31”, *RB* 92 (1985), 25-46.
- MCKANE, W., *Proverbs. A New Approach*, OTL, SCM, London 2^a ed. 1977.
- MCMAHON, J.M., “Cultivating Passion: Vegetables, Belief, and Sexuality”, *Newsletter of the Classical Association of the Empire State*, 31.2 (1996).
- MEDEROS MARTÍN, A., Gabriel Escribano Cobo, “Los periplos de Eudoxo de Cízico en la Mauritania Atlántica”, *Gerión*, 22 (2004), núm.1, 215-233.
- MEEKS, W. A., “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity” en *History of Religions* 13 (1974), 165-208.
- MEIER, J., P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I, Verbo Divino, Estella, 1998.
- MEINHOLD, A., *Die Sprüche*, (2 vols.; ZBK 16) Theologischer Verlag, Zürich 1991.
- MELLOR, R., *Thea Roma: The Worship or the Goddess Roma in the Greek World*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1975.
- MERINO, L. D., “Los “vigilantes” en la literatura intertestamentaria”, en A.A. V.V., *Simposio bíblico español (Salamanca, 1982)*, Univ. Complutense, Madrid 1984, 575-605.
- MICHAELIS, W., “ὁδός, ὁδηγός, κτλ.”, *TbWNT* V, 42-118.
- MIRALLES MACIÁ, L., Marzeah y thíasos. *Una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo*, Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos XX, 2007.
- MONATERI, P. G., SAMUEL, G., *La invención del derecho privado*, Editores Siglo del Hombre, Bogotá 2006.
- MONTERO, Santiago, “Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d.C.: Oriente y Occidente”, *Cuadernos 'Ilu*, 2 (1999), 23-32.
- , “Mujeres extranjeras en la obra de Valerio Máximo”, *Gerión Anejos* VIII (2004), 45-56.
- MORALEJO, Serafín, “Artistas, Patronos y Público en el Arte del Camino de Santiago”, *Compostellanum*, vol. XXX, nos 3-4, julio-diciembre de 1985.
- MORANO, C., “El influjo de las primeras traducciones latinas de la Biblia en la cultura mediterránea” en Armand Puig Tàrrach, Agustí Borrell, Alfonso de la Fuente (coord.) *La Bíblia i el Mediterrani = La Biblia y el Mediterráneo = La Bible et la Méditerranée = La Biblia e il Mediterraneo. Actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995*, Vol. 2, 1997, 39-52.
- , “Las primeras traducciones de la Biblia, ¿sesgos de género?”, en Jesús Campos y Víctor Pastor (eds.), *Actas del Congreso Internacional “Biblia, memoria y encrucijada de culturas”*, Zamora, ABE, 2004, pp. 385-390.
- MORENO HERNÁNDEZ, A., “En torno al léxico latino del cristianismo primitivo: Las traducciones de ἁμαρτία en la *Vetus Latina*”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 2, Editorial Complutense, Madrid 1992, 111-127.
- MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 2002.
- MORROW, G. R., *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- MOSS, A., “Wisdom as Parental Teaching in Proverbs 1-9,” *HeyJ* 38, 4 (1997), 426-439.

- MOURLON BEERNAERT, P., "El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia", *Cuadernos Bíblicos*, 46, Edit. Verbo Divino, Estella, 1984.
- MURPHY, F.X. (ed.), *A monument to Saint Jerome. Essays on some aspects of life, works and influence*. Sheed and Ward, New York 1952.
- MURRAY, O., "Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World", en Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 13-28.
- NEL, P., "The Concept 'Father' in the Wisdom Literature of the Ancient Near East", *JNSL* 5 (1977), 53-66.
- NESTLE, E., "Sykophantia im biblischen Griechisch", *ZNW* 4 (1903) 271-272.
- NIKIPROWETZKI, V., *La spiritualisation des sacrifices: "Semitica"* 17 (1967) 97-116.
- NOEMI, J., *El Mundo, Creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago 1996.
- NOTH, M., "God, King, and Nation in the Old Testament", en *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Trans. by D. R. Ap-Thomas, Oliver & Boyd, London/Edinburgh 1966, 152-175.
- , "Die Bewährung von Salomos "Göttlicher Weisheit", *VTSuppl* 3 (1995) 225-237s.
- O'BRIEN, A. A., *Egyptian Women in Ptolemaic and Roman Egypt: The Economic and Legal Activities of Women in Demotic Texts*, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The University of Chicago, 2000 en http://www-oi.uchicago.edu/OI/DEPT/RA/OBRIEN_DISSPROP_TEXT.HTML
- OESTERLEY, W. O. E., *The book of Proverbs with Introduction and Notes...*, Westminster Commentaries, Methuen, Londres 1929.
- ORLINSKY, H. M., "The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators", *HUCA* 46, 89-114.
- PARKER, G., "Ex Oriente Luxuria: Indian Commodities and Roman Experience", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 45, 1 (2002), 40-95.
- PATTERSON, Richard D., "The Widow, the Orphan and the Poor in the Old Testament and Extra-Biblical Literature", *BSac* 130 (1973), 223-34.
- PEDERSEN, J., "Wisdom and immortality", en *Israel and the Ancient Near East*, Suppl. VT, III, 1955, 238-246.
- PEMBERTON, G. D., Pemberton, *The Rhetoric of the Father: A Rhetorical Analysis of the Father/Son Lectures in Proverbs 1-9*, Ph. D. Diss., The Iliff School of Theology (Denver, Colorado) 1999.
- PÉREZ REYES, María Ángeles, "Mujeres, religión y poder en la antigüedad: la participación femenina en el cristianismo primitivo", *Vector plus: miscelánea científico-cultural*, N°. 21, 2003, 35-42.
- PFEIFFER, Robert H., *Introduction to the Old Testament*, Adam & Charles Black, Londres, 1953.
- PIÉ Y NINOT, S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Herder, Barcelona 1972.
- PIKAZA, X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Sígueme, Salamanca 1993.
- PLANT, I. M., *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*, Equinox Publishing Ltd., London 2004.
- PLEINS, J. David, "Poverty in the Social World of the Wise", *JSOT* 37 (1987), 61-78.
- PLOEG, J. V. D., "Les pauvres d'Israel et leur piété", *OTS* 7, Brill, Leiden (Pays-Bas), 1950, 236-270.
- PLÖGER, O., *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Neukirchen Verlag, Neukirchener -Vluyn 1984.
- POMEROY, S. B., "Τεχνικὰ καὶ μουσικὰ. The education of women in the fourth century and in the hellenistic period", *AJAH* 2 (1977), 51-68.
- , *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1987.

- , *Women in Hellenistic Egypt, from Alexander to Cleopatra*, Wayne State University Press, Detroit 1990.
- , *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford University Press, 1997.
- POWELL, A., *The Greek World*, Routledge, London 1995.
- PRÉAUX, C., “Le statut de la femme, à l’époque hellénistique, principalement en Egypte”, *Recueils de la société Jean Bodin XI: La Femine*, Brussels, 1959.
- PREUSS, H. D., “Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels”, *VTSup* 23, Brill, Leiden 1972, 134-136.
- PRIORESCHI, P., “Egyptian and Greek Medicine”, *T Klin J Med Ethics, Law and History*, 11, (2003), 149-161.
- PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1951.
- PUECH, É., “Qumrân e il libro dei Proverbi”, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizione, Redazione, Teologia*, Pienne 1999, 170-189.
- QUASTEN, J., *Patrología I-II*, Madrid 19783, 1977.
- , “Morceaux de sagesse populaire en araméen: 4QProverbes araméens (= 4Q569)”, *Revue de Qumran* 83 (2004), 379-386.
- QUINTILLÀ ZANUY, M.T., “Los sexolectos o la caracterización del discurso femenino en el ámbito grecolatino”, *Faventia* 27/1 (2005) 45-62.
- RABINOWITZ, J. J., “Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 46, No. 2 (Apr., 1953), 91-97.
- RICCI, C., *Mary Magdalene and Many Others: Women who Followed Jesus*, First Fortres Press, Minneapolis 1994.
- RINGGREN, H., *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Uppsala, 1947, 102; *Sprüche, ATD*, Göttingen, 1962.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E., - ALFARO BECH, V., “De cultu feminarum de Tertuliano como exhortación moral cristiana y su influencia en el humanismo de Luis Vives”, *Analecta Malacitana*, 6 (2000) [http://www.anmal.uma.es/anmal/numero6/Martín-Bech.htm].
- RODRÍGUEZ TORNÉ, I., “Sin contar a las mujeres y los niños”, *Reseña Bíblica* 44, VD, Estella 2004, 43-51.
- RODRÍGUEZ, C., *La autoridad civil en la Biblia*, CEP, Universidad de Texas 1986.
- ROGERS, C.L., “The Meaning and Significance of the Hebrew Word אָמֹן in Proverbs 8,30”, *ZAW* 109 (1997), 208-220.
- ROPS, D., *Jesús en su tiempo*, Ediciones Palabra, 2000.
- ROSEN-ZVI, I., “Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and The Birth of Sexuality”, *Jewish Quarterly Review*, Volume 96, n° 1, (Winter 2006), 65-94.
- ROUSSELLE, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989.
- ROUZZEAUD, P., *L'utopie hermaphrodite*, CMR 17, Marseille 1982.
- RUDHART, J., *Notions fondamentales de la Pensée Religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, 2 ed., París 1992.
- RUEDA GONZÁLEZ, C., “Imágenes del quehacer poético en los poemas de Píndaro y Baquílides”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, V. 13, 2003, 115-163.
- RÜGER, H. P., “‘Amôn-Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8,30a”, en *Uebersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen*, Nijkerk 1977, 154-163.
- RUFFLE, John., “The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs”, *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 29-68.

- RUIZ DE ARBULO, J., “La asociación de jarras y palanganas de bronce tartesias e ibéricas. Una propuesta de interpretación”, *REIb*, 2 (1996), 173-99.
- SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuco*, Manchester 1991.
- SANDOVAL, Timothy J., *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, Brill, Leiden 2006.
- SANTIAGO ÁLVAREZ, R.-A., “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)”, *Faventia* 26/2 (2004), 25-42.
- SANZ SERRANO, R., “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”. *Anejos de Gerión*, II (1989), 365-389.
- , “Los paganismos peninsulares”, *Anejos de Gerión*, XXI (2003), 39-95.
- , “Cesset superstitio”, *Anejos de Gerión*, XXI (2003), 97-168.
- SCHABERG, J., “How Mary Magdalene Became a Whore”, *BibRev*, vol. 8, n° 5 (October 1992), 30-37.
- SCHERER, A., “Is the Selfish Man Wise? Considerations of Context in Proverbs 10:1-22:16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship”, *JSOT* 76 (1997), 59-70.
- SCHRIJNEN, J., *I caratteri del latino cristiano antico* (trad. de S. Boscherini), Patron, Bologna 1986.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., “Mary Magdalene: Apostle to the Apostles”, *UTS Journal*, abril 1975, 22 y ss.
- , “La presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano”, *Concilium* 111 (1976) 9-25.
- , *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- , *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- SCHWARTZ, B. J., FOCHT, A., “’Amon-Constantly”, *Zeitschrift für Althebraistik* 14 (2001) 43-49.
- SCORALICK, R., *Einzelnspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15*, BZAW 232, De Gruyter, Berlin/New York, 1995.
- SCOTT, R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes* (AB), Doubleday, New York 1965.
- SEELIGMAN, I. L., “Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint” en I. L. Seeligmann, Erhard Blum (ed.), *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*, Forschungen zum Alten Testament 41, Mohr Siebeck, Tübinga 2004.
- SEGAL, E., *Roman Laughter: The Comedy of Plautus*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- , *Roman Laughter*, Oxford University Press, 1987.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Los Juegos Olímpicos. Educación, deporte, mitología y fiestas en la antigua Grecia*, Anaya, Madrid 1992².
- SERRANO, F., *El asilo político en México*, Ed. Porrúa, México 2001.
- SERRANO, J. J., *Proverbios*. Traducción y comentario, en *La Sagrada Escritura. AT*, vol. IV, BAC, Madrid 1969.
- SERRATO GARRIDO, Mercedes, *Ascetismo femenino en Roma: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, Cádiz 1993.
- SHEPERD, Tom, “‘Give the Poor Wretch a Drink’, Alcohol, Poverty, and Justice in Proverbs 31:1-9” en Jiri Moskala (ed.), *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, Berrien Springs, MI, Andrews University 2000, 139-46.
- SHUPAK, N., *Where can Wisdom be found? The Sage’s Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130), Vandenhoeck & Ruprecht, Frigourg - Göttingen 1993.
- SICRE, J. L., “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.
- SMITH, D. E., *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, EVD, Estella, 2009.

- SMITH, W., *Dictionary of Greek and Roman antiquities*, C. Little and J. Brown, Boston 1870.
- SOGGIN, J. A., “משל *mšl* herrschen”, *THAT*, vol. 1, cols. 930-3.
- SOURVINOU-INWOOD, C., *Tragedy and Athenian Religion*, Lexington Books, Oxford 2003.
- SPIELVOGEL, J. J., *Civilizaciones de Occidente Vol. A*, Cengage Learning Editores, México 2004.
- STINE, P. C., *Bible Translation and the Spread of the Church*, Brill, Leiden 1990.
- STOROY, Solfrid, “On Proverbs and Riddles: Polar Word Pairs and Other Poetical Devices, and Words for Poor and Needy in the Book of Proverbs”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7, 2 (1993), 270-84.
- , “Why Does the Theme of Poverty Come into the Context of Prov 14:20?” en Arvid Tangberg (ed.), *Text and Theology: Studies in Honor of Professor Dr. Theol. Magne Sæbo, Presented on the Occasion of His 65th Birthday*, Verbum, Oslo 1994, 298-310.
- STOWERS, S. K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster John Knox Press, Philadelphia 1986.
- SZIKSZAI, S., “King, Kingship”, en G. A. Buttrick, *et al.* (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Abingdon, Nashville 1962, 11-17.
- TALMON, S., “Double Readings in the Massoretic Text”, *Textus* 1 (1984).
- TALSHIR, Z., “Double Translations in the Septuagint”, en Cox (ed.) *LXX VI Congress*.
- TARGARONA BORRÁS, J., *Diccionario Hebreo/Español*, Riopiedras, Barcelona 1995.
- TEMPLES, C. Frederick, *A Study of Poverty and Prosperity in the Book of Proverbs*, Theological Seminary, Dallas 1980.
- THACKERAY, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek I*, Cambridge 1909.
- , “The Poetry of the Greek Book of Proverbs”, *JTS* 13 (1912), 46-66.
- , “Septuagint”, en ISBE IV, 1915, 2722-32.
- , *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, Londres 1923².
- The Oxford Classical Dictionary*, Simon Hornblower y Antony Spawforth (eds.), Oxford University Press, Oxford 1949.
- THESLEFF, H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1961, 142-45.
- THOMPSON, J., “Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice” *JBL* 98/4 (1979) 567-578.
- THOMPSON, M. R., *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, New York 1995.
- TORIJANO, P. A., *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development and Tradition*, Brill, Leiden 2002.
- TORJESEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo* (Traducción castellana de Jesús Valiente Malla), El Almendro, Córdoba 1996.
- TOV, E., “Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs” en H. W. Attridge *et al.*, *Of Scribes and Scrolls, Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, University Press of America, Lanham, Maryland 1990.
- TOY, C. H., *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs*, T. & T. Clark, Edinburgh 1948.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1998.
- , “Paralelismos de género en la poesía hebrea bíblica: la mujer del *Cantar de los Cantares* y el hombre del libro de *Job*”, *Illu Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2005), 225-247.
- TURCAN, M., “Saint Jérôme et les femmes”, *Bulletin de l'Association Guillaume Bude*, nos. 2-3 (1968), 259-72.
- VALLÉS CANET, J. L., “La mujer venenosa en la época medieval”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 1 (1996).
- VAN DER HORST, P., *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Brill, Leiden 1978.

- VAN DER TOORN, K., "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel", *JBL* 108, 2 (1989), 193-205.
- VAN DIJK, J. J. A., *La Sagesse suméro-accadienne*, Brill, Leiden 1953.
- VAN LEEUWEN, Raymond C., "Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs", *Hebrew Studies* 33 (1992), 25-36.
- VAN SELMS, A., "The Origin of the Title 'the King's Friend'", *JNES* 16 (1957), 118-23.
- VATIN, C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1979.
- VAWTER, B., "Proverbs 8,22: Wisdom and Creation", *JBL* 99,2 (1980) 205-216.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M., "La miel, alimento de eternidad", *Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1991, 61-93.
- VERKINDERE, G., *La justicia en el Antiguo testamento*, Cuaderno Bíblico 105, Verbo Divino, Estella 2001.
- VERNANT, J.-P., Anne Doueïhi, "Feminine Figures of Death in Greece", *Diacritics* vol. 16, n° 2 (1986), 54-64.
- VERSNEL, H.S., *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Studies in Greek and Roman Religion 6, E. J. Brill, Leiden 1993.
- VIRGILIO, B., *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*. Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2003, especialmente el capítulo III "Re ideale e re reale".
- VON RAD, G., "Hiob XXXVIII und die Altägyptische Weisheit", *Suppl. VT*, III (1955) 293-301.
- , *Teología del Antiguo Testamento, I-II*, Sígueme, Salamanca 1976.
- , *Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.
- VON SODEN, W., "Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Listenwissenschaft", en *Welt als Geschichte* 2 (1936), 411-464, 509-557.
- , *Introducción al orientalismo antiguo*, Aussa, Sabadell 1987.
- VON STANDEN, H., *Herophilus: the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WALBANK, F. W., John Boardman, *The Cambridge Ancient History*, Plates to Volume 7 part 1, ed. by R. Ling, Cambridge University Press, 1984.
- WALKER, S., *Roman Art*, British Museum Series, vol. 0, Harvard University Press 1991.
- WALTKE, B. K., "Friends and Friendship in the Book of Proverbs: An Exposition of Proverbs 27:1-22" *Crux* 38, 3 (2002), 27-42.
- , *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids / Cambridge, 2004.
- WALTON, J. H., MATTHEWS, V. H., CHAVALAS, M. W., *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, InterVarsity Press, USA 2000.
- WASHINGTON, H. C., "The Strange Woman (אשה זרה/נכריה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaeon Society", en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, The Feminist Companion to the Bible 9, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 157-184.
- WASHINGTON, Harold C., *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1994.
- WATSON, G. E. WILFRED, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOT Press, Sheffield 1986, 114-159; *idem*, "Gender-Matched Synonymous Parallelism in the Old Testament", *JBL* 99 (1980) 321-341.
- WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966.
- WEST, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- WESTERMANN, Cl., "Weisheit im Sprichwort" en Karl-Heinz Bernhardt (ed.), *Schalom: Studien zu Glaube und Geschichte Israels. Festschrift Alfred Jepsen*, Calwer, Stuttgart 1971, 73-85.

- WHITELAM, K. W., "Israelite Kingship. The royal ideology and its opponents" en Ronald E. Clements (ed.), *The world of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 119-140.
- WHYBRAY—, *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT vol. 45, SCM Press, Chatham, Great Britain 1965.
- , "Proverbs Viii 22-31 and its supposed prototypes", *VT* 15 (1965) 504-514.
- , *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin/Nueva York 1974.
- , "Wisdom Literature in the Reigns of David and Solomon", en T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake 1982, 13-26.
- , "Poverty, Wealth, and Point of View in Proverbs" *Expository Times* 100, 9 (1989), 332-336.
- , "The Social World of the Wisdom Writers" en R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 227-250.
- , *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 99, JSOT Press, Sheffield 1990.
- , *Proverbs. Based on the Revised Standard Version*, Marshall Pickering/Eerdmans, London/Grand Rapids, Mich. 1994.
- , *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT 168, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- , *Roots of Wisdom. The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples* (Translated by J. D. Charles), Westminster John Knox, Louisville 1995.
- , "The Vocabulary of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs", en Roy B. Zuck (ed.), *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs*, Baker Book House, Grand Rapids 1995, 125-36.
- , *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, Brill, Leiden 1995.
- WIEDEMANN, T., *Greek and Roman Slavery*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981.
- WILBANKS, P. F., "The Persuasion of Form: A Rhetorical Analysis of Pr. 31:10-31", *Evangelical Theological Society Southeast Regional Meeting*, Toccoa Falls, GA, Marzo 2001.
- WILLARD, P., *Secrets of Saffron: The Vagabond Life of the World's Most Seductive Spice*, Beacon Press, 2002.
- WILSON, D. A., *A study of the texts bearing on the concept of friendship in the book of Proverbs*, Dallas Theological Seminary, Dallas, 1975.
- WITTENBERG, G. H., "The Situational Context of Statements Concerning Poverty and Wealth in the Book of Proverbs", *Scriptura: Journal of Biblical Studies* 21 (1987), 1-23.
- WOLTERS, A., "Σόφισμα (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on *Sophia*", *JBL* 104 (1985), 577-587.
- YARBROUGH, A., "Christianization in the Fourth Century: The example of Roman Women", *ChHist* 45 (1976), 319-335.
- YEE, G. A., " 'I Have Perfumed my Bed With Myrrh': The Foreign Woman (*iššā zārā*) in Proverbs 1-9", *JSOT* 43 (1989), 53-68.
- YODER, C. R., "The Woman of Substance (*אשת-חיל*). A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31", *JBL* 122, 3 (2003), 427-447.
- ZIEGLER, J., "Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften". *Beilage zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis d. Staatl. Akademie zu Braunschweig-Ostpr.* WS 1943-44.
- ZURETTI, C.O., "Il servo nella comedia greca antica", *Rivista di filologia e d'istruziones classica*, 31 (1903), 46-83.

Recursos informáticos

BibleWorks (BW) 7.0 for Windows, BibleWorks LLC, 2006.

CLCLT-5 - Library of Latin Texts, Brepols Publishers, 2002.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), A Digital Library of Greek Literature, CD-ROM, Dep. of Classics, Univ. California, Irvine, California, 2000.